AN EPITOME

OF

Hamilton's Lectures,

ON

Psychology

IN

URDU,

BY

MAULVI INAM ALI, B.A.,

McLeod Arabic Reader of the Punjab University,
Assistant Secretary Anjuman-i-Punjab and
Assistant Professor of Mathematics,
and Philosophy.

AT THE

ORIENTAL COLLEGE, LAHORE.

Lahore :

Printed at the Anjuman-i-Punjab Press, Lahore.

1885.

To

Dr. G. W. LEITNER, M.A., P.H.D. LL.D., D.O.L.,

BARRISTER-AT-LAW,

Principal, Oriental and Government Colleges, Lahore,

AND

Registrar, Punjab University,

THIS WORK IS

Respectfully dedicated

by

THE AUTHOR.

PREFACE.

---:o:---

One of the chief aims of the Punjab University being to spread among the natives of India the modern sciences of Europe, through the medium of their own vernaculars, I undertook the work of preparing in Urdu a treatise on Psychology which was much needed in our fast rising vernacular literature, as no book on this subject had as yet been published for the use of B. O. L. students.

This treatise is an epitome of Hamilton's Lectures, Volumes I and II; and it is hoped that, although not so full as the lectures of the above-named distinguished philosopher, yet nothing of any importance or interest will be found to be omitted, there being no point treated of in the original which has not been discussed succinctly, and I hope, clearly in this small work.

The plan followed in this series of lectures is that of Mr. Fink from whose analysis of Hamilton's Lectures the greater part of this treatise has been derived.

The original book contains 46 lectures, the discussion of Conations, the third class of mental phenomena, being omitted. I have, however, added a 47th lecture on Conations, in order to complete the particular branch of Philosophy with which the lectures are concerned.

I have also, in order to facilitate the study of this science and at the same time to enable the students to make themselves sure of having mastered the subject, appended numerous questions on all the lectures of the book.

I have taken special care that the names of philosophers and other learned men mentioned in this treatise should be written correctly in the Arabic style, so as to render it impossible for vernacular students and other readers to pronounce them improperly.

A glossary of difficult and technical terms, with their English equivalents, has also been appended for easy reference, and with the hope that others who, having passed their University Examinations, intend to co-operate with the Punjab University in the praiseworthy attempt to diffuse western sciences through the medium of the Vernaculars, will not be disheartened in their task by finding themselves altogether on trackless ground.

In making this treatise I have not generally followed the theory which holds that "the language in which men habitually think must be the fittest medium for analysing their thoughts." I have, therefore, freely adopted Arabic technical terms, and coined many new words, hoping that time and use will gradually

establish them. I have thus given to the technical Terminology a distinctive character, so that it may stand out prominently from the rest of the book. At the same time, I have taken care that the Terminology adopted should not be foreign and adverse to the spirit of the Urdu language, as the retention of English Terminology would have been.

I do not claim that I have written this treatise in the best Urdu style, or that I have given the most perfect equivalents for the English technical terms, yet I hope that the style and language will be found plain and intelligible to students as well as to general readers, who have a taste for the study of subjects requiring acute reasoning. I, therefore, in presenting this book to the public, ask for indulgence and hope that my critics will bear in mind that it is my first attempt of the kind, that the subject is specially difficult to understand and to express plainly in a new language, that it is full of technical terms, that I had no beaten track to follow, there being no book in Urdu from which I could derive help in translating the substance of Hamilton's Lectures, that the work is an epitome containing in 200 pages the substance of a book of 1000 pages, and that the work has, on account of peculiar circumstances, been executed and carried through the press with great rapidity.

It only remains for me to express my grateful acknowledgments to J. Sime, Esquire, B.A., late Officiating Principal, Government College, Lahore, under whose tuition I studied the subject, while attending the Course of Lectures delivered by him to the Senior Classes during the years 1882-84, and from whose notes I have obtained great help in writing this treatise.

INAM ALI.

LAHORE, 6th July 1885.

فرہنگ اصطلاحات

GLOSSARY OF TECHNICAL TERMS.

Absolute	...	مطلق۔
„ Commencement	...	آغاز مطلق
„ Identity	...	عینیت مطلق
„ Non-Commencement	...	سلسلہ غیر متناہی
„ Utility	...	فائدہ مطلق
Abstraction	...	عمل تجرید
Academic	...	افلاطونی
Accident	...	عرض
Acquired dexterities	...	ہنرہائے مکسوبہ
Acquisitive	...	محصلہ
Act	...	فعل یا عمل
Actual	...	حقیقی
Æsthetics	...	علم حسن یا علم اشیاء خوبصورت
Affirmative	...	موجبہ
Agreeable	...	خوشگوار
Ambiguity	...	ابہام
Analogy	...	تمثیل
Analysis	...	تحلیل
Annihilate	...	معدوم کرنا
Antecedent	...	مقدم
A Posteriori	...	تجربی
Apriori	...	جبلی

Argument in a circle ...	دلیل بالدور
Art ...	فن
Assertory ...	موجبہ
Association of Ideas ...	ائتلاف۔ خیالات
Atheism ...	مذہب دہریہ
Attribute ...	صفت
Auxiliary cause ...	سبب معاون۔ علت معاون
Axiom ...	اصول متعارفہ
Beautiful ...	خوبصورت
Belief ...	یقین
Brain ...	دماغ
Capacity ...	قابلیت۔
Categories ...	اجناس۔ شرائط
Cause ...	سبب ۔ علت
Causality ...	مسئلہ علیت۔
Centaur ...	قنطورس
Circumstances ...	عوارض
Classification ...	جماعت بندی۔ اصطفاف
Co-existence ...	وجود بالاشتراک۔ اتحاد زمانی و مکانی
Cognitive ...	علمیہ
Common sense ...	حس مشترک۔ فہم معمولی
Complex ...	پیچیدہ۔ ملتف
Comprehension ...	تعمیق
Conations ...	تمنیات
Concentrated ...	مجتمع

Conception ...	تصوّر
Conceptualism ...	مسئلہ تصوریہ
Conditions ...	حالتیں۔ شرائط
Consequent ...	تالی
Conscious-subject ...	آلہ تعقل
Consciousness ...	تعقل
Conservative faculty ..	قوت حافظہ
Contemplative ...	نظری
Contiguity ...	اتصال
Contingent ...	اتفاقی
Contradictory ...	متناقض
Contrariety ...	تضاد
Contrary ...	متضاد
Co-operation ...	اتحاد
Copula ...	حرف ربط
Cosmothetical Idealism ...	مذہب خیالی۔ شرطی
Creative ...	خلاقہ
Curiosity ...	حیرت۔ تعجب
Datum ...	موضوع
Deductive ...	قیاسی
Derivative ...	نقلی
Desire ...	خواہش
Difficulties ...	مشکلات
Dimension ...	بُعد
Direct ...	بلا واسطہ

Disagreeable	...	ناگوار
Discrimination	...	تمیز
Discursive Faculty	...	قوت مجوزہ
Disposition	...	طبیعت
Distraction	...	انتشار
Divine Assistance	...	تائید الہی
Division	...	تقسیم
Doctrine	...	مسئلہ
Dreams	...	خواب
Duality	...	اثنینیت
Ecclecticism	...	انتخاب
Economics	...	علم سیاست
Effect	...	نتیجہ-معلول-
Efficient causes	...	علت فاعلی-
Ego	...	انا
Elaborative Faculty	...	قوت مجوزہ
Empirical	...	تجربے
Energy	...	عمل-تیزی-
Epicureans	...	فلسفیان فرقہ افقوری
Essential cause	...	سبب ضروری- علت ضروری
Ethics	...	علم اخلاق
Existence	...	وجود
Extension	...	وسعت
Extensive	...	وسعتی
External	...	خارجی

(۵)

Facilities	آسانیان۔سہولتین
Fact	واقعہ
Faculty	قوت
Feeling	تاثر
Figure	شکل
Fine Arts	فنون لطیفہ
Free-will	ارادہ آزاد
Function	عمل
Fundamental	اولیہ
Genera	اجناس
Generalisation	تعمیم
God	خدا
Habit	عادت
Hardness	سختی
Hearing	سمع
Historical	تاریخی
Hypothesis	دعوئے مفروضی۔قیاس مفروضی
Hypothetical Dualist	ثنائی شرطی
Idealism	مذہب خیالی
Identity	عینیت
Imagination	وہم
Immanent	باطنی
Immediate	بلاواسطہ
Immortality	دوام
Impotence	ضعف

Impressions	...	تاثرات
Individuality	...	شخصیت
Induction	...	استقرا
Intellectual	...	عقلی۔ ذہنی
Intelligence	...	عقل
Intensive	...	عمقی
Internal	...	باطنی۔ اندرونی
Introduction	...	تمہید۔ دیباچہ
Intuitive	...	وہبی
Inverse ratio	...	نسبت معکوس نسبت متکافی
Judgment	...	تصدیق
" in comprehension	...	تصدیق بالعمق
" in extension	...	تصدیق بالوسعت
Latent	...	خفی
Law of the conditioned	...	قانون مشروط
" of Harmony	...	قانون مطابقت
" of Integrity	...	قانون کلیت
" of Parcimony	...	قانون کفایت
Lecture	...	لیکچر
Legitimate	...	صحیح
Liberal education	...	تعلیم آزاد
Libertarian morality	...	اخلاق آزاد
Logic	...	منطق
Major premise	...	مقدمہ کبرے
Materialism	...	مذہب مادوی

Matter ...	مادہ
Mathematical ...	ریاضیہ
Maximum ...	اعلیٰ۔ زیادہ سے زیادہ
Mechanical Theory ...	عادت اور مہارت کا دعوے
Mediate ...	بالواسطہ
Memory ...	قوت حافظہ
Mental Identity ...	عینیت ذہنی
Mental Unity ...	شخصیت ذہنی
Metaphysics ...	علم مابعد الطبعیات
Method ...	طریقہ
Mind ...	نفس ناطقہ۔ ذہن
Minimum Audibile ...	اقل مسموع
Minimum Visibile ...	اقل مرئی
Minor Premise ...	مقدمہ صغرے
Mode, Modification ...	کیفیت
Motive ...	غرض
Natural Realism ...	مذہب حقیقی طبعی
Necessity ...	ضرورت
Neccssary ...	ضروری
Negative ...	منفی
Necessitarianism ...	مسئلہ تقید
Nihilists ...	عدمیتین
Nomology ...	علم النوامیس
Nominalism ...	مسئلہ اسمائی
Notion ...	خیال۔ تصور

Nous	...	قوت جبلّی
Object	...	معمول علیہ
Objective	...	خارجی
„ Object	...	شے خارجی
„ Utility	...	فایدہ خارجی
Observation	...	مشاہدہ
Occasional causes	...	علل اتفاقیہ
Ontology	...	علم مابعدالطبیعیات
Operation	...	عمل
Opposites	...	متضادین
Organs	...	اعضا
Organic sense	...	حس آلاتی
Original	...	جبلی - اصلی
Passivity	...	قابلیت
Perception	...	ادراک
Peripetitics	...	مشایین - شاگردان ارسطو
Personal Identity	...	واقعہ - عینیت
Personality	...	شخصیت
Petitio Principii	...	مصادرہ
Philosophy	...	فلسفہ - حکمت
Phenomena	...	ظہورات
Physics	...	علم طبعی
Physical	...	طبعی
„ Influence	...	تاثیر طبعی
Phantasy	...	وہم

Picturesque	...	نفرت
Pleasure and Pain	...	خوشی و رنج
Platonists	...	افلاطونی
Plastic Medium	...	وسیطہ برزخی
Politics	...	سیاست ملک
Power	...	طاقت
Postulated	...	موضوعہ
Practical	...	عملی
Predicate	...	محمول
Pre-established Harmony	...	تطابق سابقہ
Prejudices	...	تعصبات
Presentative	...	مدرک
Primary qualities	...	خواص اولیہ
Primum cognitum	...	علم اول
Principle	...	اصول
Problematic	...	شرطی
Productive	...	خلّاقہ
Professional Education	...	تعلیم اکتسابی
Property	...	خاصیت
Proposition	...	قضیہ معقولہ
Prospective	...	استقبالی
Protensive	...	بالطوالت
Psychology	...	علم نفس ناطقہ۔ علم النفس والقوائے
Quality	...	صفت۔ خاصیت۔ کیفیت
Quantity	...	کمیّت
Rational	...	عقلی

Reasoning	...	برہان
Reason	...	قوت جبلّی ۔ دلیل
Reduce	...	تحویل
Reflection	...	مراقبہ
Relative	...	اضافی ۔ نسبتی
Regulative Faculty	...	قوت جبلّی
Relativity of knowledge	...	علم کا اضافی ہونا
Reminiscence	...	قوت متذاکرہ
Representative Faculty	...	قوت متخیلہ
" Perception	...	ادراک مثالیہ
Reproductive Faculty	...	قوت مستحضرہ
Resemblance	...	مشابہت
Retentive Faculty	...	قوت حافظہ
Revelation	...	مکاشفات
Reverie	...	ہوائی قلعے بنانا ۔ شیخ چلی کے منصوبے گڑھنا
Rhetoric	...	علم الفصاحت
Roughness	...	غیر ہمواری
Scepticism	...	شک
School	...	جماعت ۔ فرقہ
Scholastic Philosophy	...	فلسفہ سکول مین
Science	...	علم
Secondary qualities	...	خواص ثانیہ
Self	...	ذات
Self-consciousness	...	وجدان
Self-existence	...	واقعہ وجودیت
Sensation	...	احساس

Sense	...	حس
Sensible forms or species	...	صور محسوسه
Sensus Fixus	...	حس آلاتی
" Vagus	...	حس حیوانی
Session	...	جلسه
Sight	...	باصره
Simple	...	ساده ساذج
Simultaneity	...	اتحاد
Smell	...	شامه
Smoothness	...	همواری
Softness	...	نرمی
Solid	...	مصمت
Soul	...	روح
Space	...	وسعت غیر محدود
Species	...	انواع
Specification	...	تخصیص
Speculative	...	نظری
States	...	حالتین
Stoics	...	اصطوقی
Subject	...	مضمون - موضوع
Subjective	...	باطنی
" Object	...	باطنی محمول علیه
Sublime	...	عظیم
Substance	...	جوهر محل
Substantiality	...	شخصیت
Subsidiary	...	معاون

Suggestion	...	ایما
Supernatural	...	خارق العادت۔ روحانی
Synthesis	...	ترکیب
Taste	...	ذائقہ
Tautological	...	تکرار المعنے
Tertium quid	...	شئے ثالث
Theology	...	علم الٰہی
Theoretical	...	نظری
Touch	...	لامسہ
Transcendental	...	وہبی
Transeunt	...	
True	...	حق۔ وقوف
Ultimate	...	آخری۔ غائی
Understanding	...	قوت مجوزہ
Unity	...	وحدت
Universal	...	کلی۔ عام
University	...	ہیئت العلوم
Utilitarian	...	منفعتی
Vernunft	...	قوت مجوزہ
Vice Versa	...	بالعکس
Vicinity	...	قرب
Vital sense	...	حس حیوانی
Vivacity	...	وضاحت
Will	...	ارادہ
Wonder	...	تعجب

قانون عظیم کیا ہے ؟ - اور جو نتایج اس سے اخذ کئے جا سکتے ہین انہین بیان کرو۔

لکچر تینتالیسوان

(۱) مسئلہ رنج و خوشی مین افلاطون اور ارسطو کی کیا آرای تھین۔ ان آرای پر جرح کرو اور ہملٹن کی رائے بیان کرو۔

(۲) مسئلہ رنج و خوشی مین مفصلہ ذیل فلسفیون کی کیا آرای ہین - کارڈن - ڈی مان ٹینز ڈی کارٹ - لائب نٹز - ولف - بام گارٹن - ڈی بو - کینٹ -

لکچر چوالیسوان پینتالیسوان اور چھیالیسوان

(۱) ہم ہستی کو کیون مانوس رکھتے ہین ؟ بتاؤ واقعات کسطرح ہملٹن کی رائے کی تصدیق کرتے ہین - کونسے عام علل ہمارے رنج و خوشی کو گھٹانے بڑہاتے ہین ؟

(۲) تاثرات کی تقسیم و تقسیم در تقسیم بلحاظ انکے معلول ہونیکے کرو۔ وجدان - استحضار - تخیل قوت مجوزہ کسطرح بشری خوشی کو پیدا کرسکتے ہین ؟

(۳) حسن کی کونسی دو قسم ہین - حسن عظمت اور نضرت مین تمیز کرو۔

(۴) تاثرات عملی کی جماعت بندی کرو۔ تاثرات عملی و نظری مین مفصلاً تمیز کرو۔

لکچر سینتالیسوان

(۱) کیا تمنیات پر عموماً غور کیا گیا ہے ؟ کیا باعث ہے کہ ظہورات ذہنی مین تمنیات کو افضل شمار کیا گیا ہے ؟

(۲) خواہش کی تعریف و توضیح کرو۔ جوفرائے نے اسکی تحلیل کسطرح کی ہے - اسمین اور ارادہ مین تمیز کرو۔

(۳) خواہش کا منبع کیا ہے ؟ خواہش کے باب مین کونسی تجربی رائے قایم ہوئی ہے ؟ اسپر جرح کرو - کیا آدمی آزاد ہے یا مقید - اگر آزاد ہے تو اسکی آزادی کس بات پر منحصر ہے ؟

لکچر اٹھتیسوان

(۱) قوت جبلی کا عمل بیان کرو۔ اِس قوت کے مشمولات کیا ہین؟
(۲) فلسفیان تجربی و فلسفیان وہبی مین کیا کیا اختلافات ہین؟ اصول جبلی کا کیا خاصہ ہے؟
(۳) قوت جبلی کی تاریخ بتاؤ؟ اصول اولیہ کی فہرست بتاؤ۔ انکے متعلق ہملٹن کا مذہب کیا ہے؟

لکچر انتالیسوان اور چالیسوان

(۱) علیت مین کیا بات ضمناً شامل ہے؟ علیت کے متعلق جو رائے براؤن اور ولس کی ہے اسے بیان کرو۔
(۲) علیت کے باب مین جو مختلف رائی ہین انکا شجرہ لکھو اور ہر ایک رائی کا مختصر بیان کرو۔ تجربی آرای پر کیا اعتراضات خصوصاً ہو سکتے ہین؟
(۳) علیت کے باب مین جو مذہب ہملٹن کا ہے اُسے مفصل بیان کرو اور اسکے فوائد بتاؤ۔

لکچر اکتالیسوان اور بیالیسوان

(۱) ظہورات ذہنی کی دوسری جماعت کب سے قایم ہوئی اسکی تاریخ بتاؤ۔ تاثرات کو کیون پہلے پہل نظرانداز کیا گیا تھا۔ کروگ کی دلیل پر جرح کرو۔
(۲) ظہورات ذہنی مین تاثرات کا کونسا مقام ہے؟ ہملٹن۔ کینٹ۔ شلز۔ گریس نے تاثرات کی جماعت بندی کسطرح کی ہے۔ تاثرات رنج و خوشی کن قوانین سے محکوم ہین؟
(۳) تاثر اور تیزی مین کیا نسبت ہوتی ہے؟ کسی تیزی کی تکمیل کس بات پر منحصر ہوتی ہے؟ تیزی کو کب مکمل اور کب ناقص کہا جاتا ہے؟
(۴) تیزی عمیق۔ تیزی طوالت۔ تیزی وسعت مین تمیز کرو۔ رنج و خوشی کا

(۵) کیا ہم اطراف جنسی یعنے کلی متواطی کا تصور بلالحاظ اُن افراد کے کر سکتے ہین جن پر وہ مشتمل ہین؟۔ اس مسئلہ پر جو مختلف مذاہب قایم ہوئے انہین بیان کرو اور اُن پر جرح کرو۔

(۶) اس مسئلہ مین جو رائے بارکلی اور لاک نے دی ہے اُسپر جرح کرو۔ براؤن نے فرقۂ اسمائی پر جو الزام لگایا ہے کیا وہ درست ہے؟۔ کیا تصور متشابہت ایک عام تصور ہے؟

(۷) اس مسئلہ مین ہیملٹن نے جو رائے دی ہے اُسے مفصلاً بیان کرو۔ کیا کسی زبان مین اول جنسی نام پیدا ہوتے ہین یا افراد کے نام؟۔ اس مسئلہ مین جو مختلف رائی دیگئی ہین انہین بیان کرو اور جو جو دلایل انکے مخالف یا موافق ہون انہین پیش کرو۔

لکچر سینتیوان

(۱) عمل تصور کی تعریف اور تشریح کرو؟۔ تصدیق کیا ہے؟۔ اسکو تصور اور قضیہ سے تمیز کرو۔ تصدیق کے شمولات بتاؤ۔

(۲) مسئلہ کمیت محمول کے حق مین کیا دلایل ہو سکتے ہین؟ اور اس سے کیا مراد ہے؟ یہہ مسئلہ کس اصول پر مبنی ہے؟

(۳) تصدیق بالوسعت اور تصدیق بالعمق مین تمیز کرو۔ برہان سے کیا مراد ہے؟ کل طبعی اور کل ریاضی مین تمیز کرو۔

(۴) قیاس کے شمولات بتاؤ۔ برہان قیاسی (۱) بالعمق (ا) طبعی (ب) ریاضی (۲) بالوسعت۔ نیز برہان استقرای (۱) بالعمق (ا) طبعی (ب) ریاضی۔ (۲) بالوسعت کی تعریف اور بذریعہ امثلہ توضیح کرو۔

(۵) کیا یہہ بات ضروری ہے کہ جو نتیجہ از روے قواعد منطق اخذ کیا گیا ہو وہ حقیقتاً درست ہو؟ استدلال استقرای کو کسطرح تعبیر کیا گیا ہے اور اُسے کسطرح تعبیر کرنا چاہیئے؟

(۶) ہم کیونکر کہہ سکتے ہین کہ حال کی تحلیل اور زمانہ قدیم کی ترکیب سے ایک ہی مراد ہے؟

دخل ہے؟ - قوت متذاکرہ کو عموماً کس طرح تعبیر کیا گیا ہے؟

(۲) بموجب رائے کارڈوائی ایک عمل متذاکرہ کے اجزا کیا ہین؟ مثالون سے توضیح کرو - ظہورات متذاکرہ کو کس سے تشبیہہ دیسکتے ہین؟

لکچر تینتیسوان

(۱) قوت متخیلہ کی تعریف کرو - واہمہ خلاقہ اور واہمہ مستحضرہ کا بیان کرو - کونسے ظہورات قوت متخیلہ کے معمول علیہ ہوسکتے ہین؟

(۲) کن تین طریقون مین ہم قوت متخیلہ کے ذریعہ خیالات کو تعبیر کرسکتے ہین؟ منتظم - شاعر - مدرس وغیرہ مین کونسے خواص بہت ضروری ہین؟

(۳) خواب - سوم نیم - ہپنوٹزم اور ریوری کے ظہورات کی توجیہہ بیان کرو - ظہورات واہمہ کن وسائط کے ذریعہ مستحضر ہوتے ہین؟ - عمل واہمہ کا زندگی پر کیا اثر ہے؟

لکچر چونتیسوان پینتیسوان اور چھتیسوان

(۱) قوت مجوزہ کا بیان کرو اور اُسکو دیگر قوائے ذہنی سے جن پر آگے بحث ہوچکی ہے تمیز کرو -

(۲) فلسفیون نے اِس قوت کی تحلیل کسطرح کی ہے؟ - ثابت کرو کہ اصطفاف بلکہ ذہن کے سادہ سے سادہ عمل مین مقابلہ پایا جاتا ہے -

(۳) ہم کیونکر کہہ سکتے ہین کہ تفکر الفاظ زبان پر منحصر ہے؟ - تخلیل شاعرانہ و تخلیل علمی مین تمیز کرو - عمل تجرید سے کیا مراد ہے؟ - کیا الفاظ "تجرید حواس" قابل جرح ہین؟

(۴) خواص مجرد - خواص مجرد عام - عمق اور وسعت کی تعریف کرو اور امثلہ سے توضیح کرو - کیا تقسیم مین مقابلہ پایا جاتا ہے؟

کیا فلسفہ لاک تجربی تھا۔
(۳) لاک اور گرینڈ ہیوم کے فلسفہ مین تمیز کرو۔ تجربی فلسفی اور احساسی فلسفی مین کیا فرق ہے؟

لکچر بیسوان

(۱) قوت حافظہ کا کیا عمل ہے؟۔ اسکا بیان کرو۔ کیا حقیقتاً ہم اسے قوت کہہ سکتے ہین؟۔ مختلف فلسفیون نے اسکی توضیح استعارتاً کسطرح کی ہے؟
(۲) ہملٹن اس ظہور کا بیان کسطرح کرتا ہے؟۔ حافظہ کے متعلق کیا کیا دعاوی مفروضہ قائم ہوچکے ہین زمانہ سلف کے لوگون مین سے اُن اشخاص کی مثالین دو جنمین قوت حافظہ نہایت قوی تھی۔ کیا عموماً ایسا ہوتا ہے کہ جسکا حافظہ اچھا ہو اُسکا ذہن یعنی فہم عمدہ نہین ہوتا۔

لکچر اکیسوان

(۱) قوت مستحضرہ سے کیا مراد ہے؟ ظہورات ایکدوسرے کا کیون ایما کرتے ہین؟ اس قوت کی تشریح کرنے مین کیون مشکلات پیش آئی ہین؟ فلسفیون نے قوانین ایماء (ائتلاف) کو کسطرح سے تحویل کیا ہے؟
(۲) قوانین ایماء (ائتلاف) مین ہملٹن کی جو رائے ہے اُسے مفصلاً بیان کرو۔ دو خیال جنمین ظاہراً کچھہ تعلق نہو کسطرح ایک دوسریکا ایما کرتے ہین؟

لکچر بائیسوان

(۱) عمل ایما اور عمل مستذکرہ مین تمیز کرو۔ عمل مستذکرہ مین ارادہ کو کسقدر

لکچر چھبیسوان ستائیسوان اور اٹھائیسوان

(۱) کیا علم اجزاء سے شروع ہوتا ھے یا کُل سے اِس سوال پر جو آراہی قائم ہوچکی ہین انہیں بیان کر کے ان پر جرح کرو۔

(۲) کیا تمام حواس حس لامسہ بین تحویل ہوسکتے ہین؟۔ کیا تاثر لامسہ مختلف احساسات کا مجموعہ ہے؟

(۳) حواس حیوانی اور آلاتی سے کیا مراد ھے؟۔ کیا لمس کے ذریعہ سے ہم وزن کا ادراک کر سکتے ہین؟

(۴) کیا وسعت کا علم بلا واسطہ قوت باصرہ کے ذریعہ حاصل ہوسکتا ھے یا فقط قوت لامسہ کے ذریعہ؟۔ اسمین براؤن کی کیا رائے ھے اور ہملٹن اسکے برخلاف کیا کہتا ہے

(۵) کیا وسعت کا ادراک بلا واسطہ لمس کے ذریعہ ہوسکتا ھے یا فقط باصرہ کے ذریعہ پلیٹنر نے اپنی رائے کی تائید بین کیا دلائل پیش کی ہین۔ نیز ہملٹن کی کیا رائے ہے

(۶) کیا فاصلہ کا ادراک بلا واسطہ ہے یا بالواسطہ؟۔ اگر بالواسطہ ہے تو اُسکے لئے کیا دلائل ہین؟۔ ہمین دو ابعاد کی تصویر عینی سے تین ابعاد کی شکل کا ادراک کیونکر ہوسکتا ہے؟

(۷) ہمین دو آنکھون سے ایک شئے نظر آتی ھے اور اُلٹی تصویرون کے ذریعہ اشیا سیدہی نظر آتی ہین اُسکا کیا باعث ہے؟۔ ادراک کے معمول عملیہ کے باب مین ہملٹن اور ریڈ کی آراہی مین کیا اختلاف ہے؟۔ کیا عمل ادراک کے اجزا ایک ہی وقت مین موجود ہوتے ہین یا علے التواتر پیدا ہوتے ہین۔

لکچر اُنتیسوان

(۱) وجدان سے کیا مراد ہے؟۔ اِسمین اور ادراک خارجی مین کیا فرق ہے؟۔

(۲) وجدان کے متعلق کونسا طریقہ تحلیل دریافت کیا گیا ہے؟ اِس طریقہ کی تاریخ بتاؤ

لکچر چوبیسوان

(۱) ریڈ نے احساس خاص اور ادراک خاص مین کسطرح تمیز کی ہے ؟- کسی ظہور ذہنی کو کب باطنی اور کب خارجی کہا جاتا ہے ؟

(۲) ادراک مین اجزاء باطنی اور اجزاء خارجی کی نسبت کا قانون کیا ہے ؟- کونسے حواس خارجی اور کونسے باطنی ہین ؟

(۳) مذہب حقیقی اور مذہب خیالی کے جزو خارجی مین تمیز کرو- براؤن کہتا ہے کہ ادراک مین ایک نیا جزو ہوتا ہے -اسپر جرح کرو-

(۴) مادہ کے خواص اولیہ و خواص ثانیہ کی تمیز کی تاریخ بتاؤ- اور خواص اولیہ و ثانیہ کے نام بتاؤ- خواص اولیہ کی بلا واسطہ علم سے کیا مراد ہے ؟

لکچر پچیسوان

(۱) مذہب حقیقی طبعی کے برخلاف جو دلائل پیش کیجاتی ہین انہین بیان کرو اور ان پر جرح کرو ادراک کے مسئلہ مثالیہ کی مختلف صورتون کے نام لو-

(۲) ذہن اور مادہ متناقض ہین انمین ارتباط پیدا کرنے کے لئے جو قیاسات مفروضی وضع کئے گئے ہین انکا مختصر بیان کرو- ہیوم اور فکٹے ادراک مثالیہ کے حق مین کیا دلائل پیش کرتے ہین

لکچر چھبیسوان

(۱) ادراک مثالیہ کا دعوے مفروضی وضع کرنا کیون غیر ضروری ہے ؟- ادراک مثالیہ کے خاص نقص مختصراً بیان کرو

---

(۲) علم النفس مین ظہورات کی جماعت بندی سے کیا مراد ہے؟ تحلیل کی تقسیم ظہورات ذہنی کا بیان کرو۔

(۳) قوت علمیہ کے خاص قوائے اور انکی شاخون کا بیان کرو۔ اور امثلہ سے انکی توضیح کرو

لکچر اکیسوان اور بائیسوان

(۱) مسئلہ ادراک خاص کے باب مین جو مذہب قایم ہو چکے ہین انکا کچھ بیان کرو۔ کیا ہمیں ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے یا بالواسطہ؟ اس سوال کے جواب دینے مین ریڈ اور براؤن نے کیا غلطی کھائی ہے؟

(۲) افلاطون۔ ارسطاطالیس۔ ڈی ماکری ٹس۔ اے پی کیورس۔ ڈی کارٹ۔ مال برانش ابن ٹنی آرنالڈ۔ لاک۔ اور لی کلرک ادراک کے باب مین کیا رائے رکہتے تھے۔ انکی آرای کو صاف صاف بیان کرو۔

(۳) ریڈ اور براؤن نے ان آرای کا جس طرح بیان کیا ہے اس پر جرح کرو؟

لکچر تیسوان

(۱) ادراک خاص کے باب مین ریڈ کی اپنی رائے کیا ہے۔ علم بلا واسطہ اور علم بالواسطہ مین تمیز کرو۔ اور مثالین دیکر اس تمیز کی توضیح کرو۔

(۲) براؤن کی رائے مین ریڈ خیالی فلسفیون کے سادہ مذہب کا پیرو تھا۔ اس رائے کے لئے جو اسنے دلیل دی ہے اسپر جرح کرو۔ کیا باعث ہے کہ ریڈ کی آرای کو ٹھیک ٹھیک سمجھا نہین گیا۔

(۳) ریڈ کے حقیقی طبعی ہونیکے کیا دلایل ہین۔

---

(۲) اس سوال پر لاک کی کیا رائے ہے؟ - لائیب - نتز - کینٹ - ہملٹن نے اُسکے برخلاف کیا رائے دی ہے؟

(۳) تجربہ کسطرح ہملٹن کی رائے کو تصدیق کرتا ہے؟ - جوف را اور رائے ارکلارڈ کی آرائی بیان کرو - توجہ اور انتشار مین کیا رشتہ ہے؟

(۴) جوف را کونسے پانچ نتائج اخذ کرتا ہے؟ - جنکر اور آلوراہی نش کی کہانی بیان کرو

لکچر اٹھارہوان

(۱) مسئلہ خفاء ذہنی کا فیصلہ عموماً کسطرح کیا گیا ہے؟ - خفاء ذہنی کے تین درجون مین تمیز کرو اور مثالون سے اُنکی تشریح کرو -

(۲) بناؤ علم کسطرح جہالت سے پیدا ہوتا ہے؟ - کسی مشاق شعبدہ باز کے تیہہ نالکون کے باب مین ہیڈ - سٹوارٹ - اور ہملٹن کی کیا آرای ہین؟

(۳) اُنکی آرای پر جرح کرو اور مسئلہ خفاء ذہنی کی تاریخ بتاؤ

لکچر اُنیسوان

(۱) واقعہ وجودیت - واقعہ شخصیت اور واقعہ عینیت سے کیا مراد ہے؟ - اُن کے متعلق جو آرای قایم ہو چکی ہین اُنہین بیان کرو اور اُن پر جرح کرو -

(۲) علم النفس کے پڑہنے مین جو مشکلات اور سہولتین پیش آتی ہین اُنہین بیان کرو

لکچر بیسوان

(۱) ذہن کی قوائی اور قابلیتون سے کیا مراد ہے؟ - کیا مختلف قوائی اور مختلف قابلیتون سے مختلف وجود مراد ہین؟

(۱) کیا کریے نی آلوجی یعنے مسئلۂ جمجمہ کو فلسفہ مین کچھہ دخل ہے؟ تجربہ کی شہادتون سے ثابت کرو کہ اعضائے جسمی کی بناوٹ پر قوائے ذہنی کی تکمیل منحصر نہین ہے۔ کیا تعقل کی شہادت قابل اعتبار ہے؟ شکی مزاج آدمی کسطرح سے تعقل کی شہادت پر اعتراض کرتا ہے؟ مذاہب فلسفی کے اختلافات کا کیا باعث ہے؟

(۲) کن قواعد پر عمل کرنے سے تعقل کی شہادت مین غلطی کا وارد ہونا ناممکن ہوجاتا ہے؟ واقعہ تعقل سے کیا مراد ہے؟ براؤن کے مسئلہ ادراک پر جرح کرو۔ ظہورات تعقل کے انتخاب سے کیا مراد ہے؟

لکچر سولہوان

(۱) تعقل کی اثنینیت سے کیا مراد ہے؟ مذہب حقیقی طبعی کا بیان کرو اور اسکے معاونون کا نام لو۔

(۲) عدمیین اور حقیقی فلسفیون کا بیان کرو۔ حقیقی فلسفیون کے مختلف فرقے بتاؤ اور انکے معاونون کے نام لو۔ ایک ایسی مثال دو جسمین دو مخالف غلطیون نے صداقت کو قائم رکھا ہو۔

(۳) فلسفیون نے ذہن اور مادہ کے باہمی ارتباط کے متعلق کیا کیا دعاوی مفروضہ بتائے ہین۔ سنٹ آسٹن۔ پیس کل اور جے سی سکی لیچر نے ذہن اور مادہ کی باب مین کیا کہا ہے

لکچر سترہوان

(۱) ہملٹن ذہن کی حالت فعلی اور انفعالی کے باب مین کیا کہتا ہے؟ کیا ہمین ہر فعلی عمل کا تعقل ہوتا ہے یا نہین؟ اس سوال پر بحث کرو اور اسکے متعلق جو آرا ہی گئی ہین ان پر جرح کرو۔

ہوسکتی ہے؟ تعقل سے کیا مراد ہے اور اسکے اجزا کیا ہیں؟

(۳) لفظ تعقل کے مفہوم کی تاریخ بتاؤ۔ تعقل کی وہ شرائط بتاؤ جنہیں بالعموم تسلیم کیا گیا ہے؟

لکچر بارہواں و تیرہواں

(۱) کیا تعقل ایک عام قوت ہے یا خاص؟ جو جوابات اس سوال کے براؤن۔ ریڈ اور سٹوارٹ نے دیئے ہیں اُن پر جرح کرو

(۲) ریڈ کے مسئلہ ادراک کو ہم کسطرح تناقض سے بچا سکتے ہیں؟ براؤن۔ ریڈ کے اس مسئلہ کو نہیں سمجھا۔ اسکا کیا باعث ہے؟

(۳) توجہ اور مراقبہ کی مختلف تعریفات اور نیز اُن غلطیوں کو جو ریڈ اور سٹوارٹ نے انکی بابت میں کی ہیں بیان کرو۔

(۴) توجہ کے باب میں ہیملٹن کی کیا رائے ہے؟ توجہ کے تین درجے بتاؤ۔

لکچر تیرہواں و چودہواں

(۱) کیا ذہن ایک ہی وقت میں دو یا دو سے زیادہ اشیاء کیطرف متوجہ ہوسکتا ہے؟ سٹوارٹ اور براؤن نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے وہ بتاؤ اور اسپر جرح کرو

(۲) ایک ہی وقت میں ذہن کتنی اشیاء کیطرف متوجہ ہوسکتا ہے؟ توجہ کی قدر بیان کرو۔ مال برانش کی رائے میں توجہ کیا ہے؟ ہیملٹن نے مال برانش کی چال و لیاقت پر کیا رائے دی ہے؟

لکچر پندرہواں

ذات۔ اور آتا کی تعریف کرو؟

(۲) ظہورات ذہنی سے کیا مراد ہے؟۔ بشری علم کے اضافی ہونیکے مسئلہ کا تشریحاً بیان کرو۔

(۳) بشری علم کے اضافی ہونے سے جو دو نتایج نکلتے ہین انہین بیان کرو۔ کیونکر ثابت ہوسکتا ہے کہ بشری علم اضافی ہے؟

(۴) جوہر سے کیا مراد ہے؟ عمل۔ کیفیت۔ صفت اور خاصیت کی تعریف کرو

لکچر نوان و دسوان

(۱) جوہر یا محل کے باب مین کونسی تین غلطیان کی گئی ہین۔ محل کی تعریف کسطرح ہوسکتی ہے روح حیوانی۔ عقلی اور جسمی مین تمیز کرو

(۲) الفاظ باطنی اور خارجی مین تمیز کرو۔ کیا یہہ تمیز ضروری ہے؟۔ کیا انا اور ذہن مین کچھہ فرق ہے؟

(۳) دعوے مفروضی کی تعریف کرو۔ صحیح دعوے مفروضی کی کیا شرایط ہین؟۔ کسی دعوے مفروضی کی صحت کا معیار کیا ہے؟۔ نظر سے کیا مراد ہے؟

(۴) قوت۔ عمل۔ قابلیت۔ حالت۔ عادت۔ طبیعت۔ وجود بالقوۃ اور وجود بالفعل مین تمیز کرو۔

لکچر گیارہوان

(۱) ظہورات ذہنی کی تقسیم عموماً کسطرح کی گئی ہے؟۔ انکی جماعتونکو ایکدوسری سے تمیز کرو۔ کینٹ صاحب کی جماعت بندی پر جو اعتراض کئے گئے ہین اُنکا جواب دو۔

(۲) ریڈ اور سٹوارٹ نے تعقل سے کیا مراد لی ہے؟۔ تعقل کی تحلیل و تشریح کسطرح

ہین انکا اقتباس کرو۔ فلسفہ مین شک کو کیا دخل ہے ؟

(۳) جوش۔ غرور۔ اور سستی سے کیون احتراز کرنا چاہیئے ؟

لکچر چھٹا

(۱) طریقہ سے کیا مراد ہے ؟ تحقیقات فلسفی مین جو طریق اختیار کئے گئے ہین انکا کچھ بیان کرو۔

(۲) بتاؤ کہ آیا ہمارا عمل تحلیلی ہے یا ترکیبی۔ حال تک جو مختلف مذاہب فلسفی گذرے ہین انہون نے طریقۂ فلسفی کے شرائط کو پورا کیا ہے یا نہین ؟

لکچر ساتوان

(۱) علوم مین تقسیم سے کیا فائدہ حاصل ہوتا ہے ؟ قدیم زمانہ مین فلسفہ کو عملی اور نظری مین تقسیم کیا جاتا تھا اس تقسیم پر جرح کرو۔ فلسفہ کو ذہنی اور عملی بھی کہا گیا ہے ان الفاظ پر جرح کرو۔

(۲) مختلف زمانون مین منطق کو فلسفہ کے کس حصہ مین رکھا گیا ہے ؟ بعض شاخہاے فلسفہ فنون اور بعض علوم کہلاتی ہے۔ اسکا کیا باعث ہے ؟

(۳) بیکن علم یعنے واقفیت کو کسطرح تقسیم کرتا ہے۔ ڈی کارٹ اور اُسکے مقلدین۔ گرینڈی لاک۔ کینٹ۔ فکٹے اور ہیگل فلسفہ کی تقسیم کسطرح کرتے ہین ؟ ہیملٹن نے فلسفہ کی تقسیم در تقسیم کس طرح کی ہے ؟

لکچر آٹھوان

(۱) علم النفس کی تعریف کرو۔ ذہن۔ موضوع۔ آلہ تعقل۔ روح

دلیل کو زائل نہیں کرتیں ؟

لکچر تیسرا

(۱) فلسفہ کے اصلی معنے کیا ہین؟ - لفظ فلسفہ کے استعمال کی مختصر تاریخ بیان کرو؟

(۲) ازرو ے قانون منطق فلسفہ کی تعریف کرنی کیون مشکل ہے؟ فلسفہ کی چھ مشہور یونانی تعریفات لکھو -

(۳) ہیملٹن صاحب فلسفہ سے کیا مراد لیتے ہین؟ ہم فلسفہ کو تلاش وحدت کسطرح کہہ سکتے ہین؟

(۴) ثابت کرو کہ علم النفس کیون بالخصوص فلسفہ کہلانیکا مستحق ہے؟ کیا لفظ فلسفہ حقیر ہوگیا ہے؟

لکچر چوتھا

(۱) فلسفہ کیطرف ہمین کیون میلان ہوتا ہے؟ - فلسفہ کے خاص اسباب بتاؤ اور انکی تشریح کرو -

(۲) تجربہ کی شہادت سے ثابت کرو کہ محبت وحدت سے کئی غلطیان اور غلط استقرا واقع ہوتے ہین - فلسفہ مین اسباب معاون کیا ہین اور انکا عمل کیا ہے؟

لکچر پانچوان

(۱) طالب علم النفس کو کن عادات سے پرہیز کرنا چاہیئے؟ - تعصبات کسطرح پیدا ہوتے ہین؟ - رواج کو تعصبات کی بناوٹ مین کیا دخل ہے؟

(۲) تاثیر رواج سے کیا نتیجہ نکلتا ہے؟ - تاثیر رواج کے باب مین جو شہادتین

تعلیم آزاد اور کسبی مین تمیز کرو

(۲) فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی مین کیا فرق ہے؟ - نیز فائدہ مطلق کے اقسام کا فرق بتاو - کسی علم کی فضیلت اور اسکے فوائد مین کیا فرق ہے؟

(۳) ہیملٹن علم النفس کا قدر کس بات پر مبنی کرتا ہے؟ - ذریعہ اور غایت مین فرق بتاؤ

(۴) غایتون کی فضیلتون کے باب مین جو اختلاف ہے اسکا سبب بتاؤ - جن غلطیون سے یہہ اختلاف پیدا ہوا انکی تکذیب کرو -

(۵) کیا صداقت یا تلاش صداقت افضل غایت ہے؟ - اسباب مین فلسفیون کی جو رائی ہین انہین بیان کرو - علم النفس کیون خصوصاً فضیلت رکھتا ہے؟

(۶) ہیملٹن صاحب معلم اور متعلم فلسفہ کے فرائض کے بارہ مین کیا رائے ظاہر فرماتی ہین

لکچر دوسرا

(۱) کیا ذہنی تکمیل اور بشری خوشی سے مراد ایک ہی ہے؟ - علم کی قدر کسطرح پرکہی جاتی تھی اور اب پرکہی جاتی ہے؟ - کس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہین کہ علم النفس کا مطلق فایدہ خارجی اور باطنی ہوتا ہے؟

(۲) خدا قابل ثبوت سے کیا مراد ہے؟ - کیا عالم مین عقل کا درجہ پہلے ہے؟ کیا دنیا اخلاقی قوانین کی محکوم ہے؟ - اس عالم مین جو عقل اور اخلاق پایا جاتا ہے اس سے ہم کیا نتیجہ نکال سکتے ہین

(۳) ان دلائل کا مختصر بیان کرو جس سے ہم خدا قابل ثبوت کا وجود استنباط کرسکتے ہین "چونکہ عمل آزاد نا مفہوم ہے اسلیے ایسا عمل ناممکن ہے" اسپر جرح کرو -

(۴) کسطرح علم طبعی کا میلان مذہب دہریہ کی طرف ہے - ہیملٹن کی تائید مین افلاطون - کینٹ - جکوبی کیا کہتے ہین - کیا کتب الہامی علم النفس کے خارجی فایدہ کی

سوالات فلسفہ

تمہید

(۱) فلسفہ کیا ہے؟ ۔ مادہ اور ذہن میں کیونکر تمیز ہو سکتی ہے؟

(۲) فلسفہ کی تقسیم اور تقسیم در تقسیم کسطرح کینٹ نے کی ہے؟ ہملٹن دہریہ مذہب کے پھندے سے کیونکر بچتا ہے؟

(۳) خدا قادر مطلق ہے اور اُسنے سب آیندہ واقعات کو پہلے ہی اپنی قدرت کاملہ سے مقرر کر چھوڑا ہے ۔ اس عقیدہ اور واقعہ آزادی انسان کی کیونکر تطبیق ہو سکتی ہے؟ فلسفہ ہملٹن کس بات میں فلسفہ کینٹ کے مخالف ہے؟ مطلق اور اضافی کی توضیحاً تعریف کرو

(۴) کسطرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم النفس تمام ذہنی علوم کا زینہ ہے؟

لکچر پہلا

(۱) علم فلسفہ کی وسعت اور اُسکے فوائد کا ظاہر کرنا کیوں بالتخصیص ضروری ہے؟

بباعث کسی بیماری کے زایل ہوگئی ہے۔ ممکن ہے کہ اسصورت مین ارادہ مضبوط
ہو بمقابلہ پہلے سے اور زیادہ شدید ہوگیا ہو لیکن عضو کی حرکت ایسی حالت مین
ناممکن ہے اِس سے ظاہر ہوا کہ ارادہ کی آزادی اس طاقت مین شامل نہین جو ہمین اپنے
جسم کو متحرک کرنے مین ہے **بشری آزادی** کے مسئلہ پر عموماً اسطرح سے
بحث کی جاتی ہے: ذہن مطلق آزادی کے ساتھہ بغیر کسی غرض کے ارادہ کرتا ہے
یہہ دعوی قدیمی آزاد فلسفیون کا تھا اِس دعوی کو مسئلہ تقید کے برخلاف جسکے
بموجب ارادہ اغراض کا محکوم ہے اور اغراض کے بغیر پسند کرنے کی رغبت ناممکن ہے
بنایا گیا تھا حال مین اِس مسئلہ کو اِسصورت مین لکہنا چاہا ہے کہ آزادی اور تاثیر اغراض کی تطبیق
کیونکر ہوسکتی ہے؟ بلکہ کوئی شخص ارادہ کرتا ہے تو اُسکا ارادہ سب سے قوی غرض
کے موافق ہوتا ہے وہی وہ آزاد ہے آدمیون کے اعمال مین تقید ہے۔ کیونکہ لا بد
ہے۔ وہ دو یا زیادہ امور مین سے کسی ایک کو پسند کرے تو ہی ثابت ہوسکتا ہے
کہ وہ آزاد ہے یعنی کئی اشیاء مین سے جس ایک کو چاہے اُسے پسند کرسکتا ہے
ڈیوک آف آرگائیل نے اپنی ایک کتاب مین اِس دقیق مسئلہ پر
خوب بحث کی ہے۔ خلاصہ اِس بحث کا یہہ ہے کہ آدمی قوی سے قوی غرض کے بموجب
کسی شئی کو اختیار کرتا ہے۔ لیکن **عمل ارادہ** سے پہلے ذہن پر اس غرض کی کچھہ
تاثیر نہین ہوتی بلکہ **عمل ارادہ** ہی خود بخود اِس غرض کو پیدا کرتا ہے۔ مثلاً
فرض کرو کہ ہمارے سامنے سنگترون کی ایک ٹوکری بھری ہے چونکہ فلان سنگترہ میٹھا ہوتا ہے اسلئے عموماً کوئی شخص ایسا نہین
سے بنا ہے فلان سنگترہ چکھہ لیگا اور عموماً اگر کسی شخصکو اختیار دیا جاوے کہ وہ اِس ٹوکری مین سے ایک سنگترہ لیوے تو
ہم پہلے ہی کہہ سکتے ہین کہ یہ شخص وہ یا ویسا سنگترہ اوٹھاویگا۔ لیکن چونکہ اپنی آزادی کو ثابت کرنیکی لئے
وہ غرض حال کے برخلاف ایسا سنگترہ اُٹھا سکتا ہے کہ جو فلان ہو تو ہم اسکے عمل کو آزاد کہہ سکتے ہین یعنی ایسا عمل
جو مجبوریا نہین ہے اگرچہ اُسوقت کی سب سے زیادہ قوی موجودہ غرض کے عین موافق ہے۔

توجیہ ہم تجربہ سے نہین کر سکتے علاوہ برین ہمارا روزمرہ کا تجربہ اِس مذہب کی تکذیب کرتا ہے تواریخ اور خواہشات اولیہ کی تحلیل ہی اِس مذہب کو جُھٹلاتی ہے مثلاً زندگی کی مثال لو کیا دنیا مین ایسے آدمی دیکھنے مین نہین آے جنھون نے زندگی کو عزیز رکھا ہو اور اُسے چھوڑنا نہ چاہا ہو باوجودیکہ اُن کو یہ علم ہو کہ اب اِس سے کوئی خوشی حاصل نہ ہوگی۔ جنھون نے موت کو ایسی حالت مین رد کرنا چاہا ہو کہ جب موت کا آنا اُنکی اشد تکالیف کے اختتام کا موجب ہوتا۔ اِن وجوہات پر ہم اِس مذہب کو باطل قرار دیسکتے ہین ❖

دوم۔ ہم کسی شی کی خواہش اُس خاصیت کے باعث کرتے ہین جو اُسکی ذات مین ہو اُس سے علیحدہ نہ ہو یعنے اشیا کے باعث کہ وہ ہماری قواے بشری کے موافق ہے ہم ویسی نہین جیسے ہمین ہونا چاہیئے۔ جبکہ اشیاء موجودہ ہمارے نقص کو پورا کر کے ہم سے موافقت کرین تو ذہن اپنی تکمیل کے لئے اُنکی طرف مایل ہوتا ہے اُنکی موافقت کا ادراک ہم مین خوشی پیدا کرتا ہے اسلئے ذہن اُنکی خواہش کرنے کی طرف مجبوراً برانگیختہ کیا جاتا ہے

(**سوم**) آگے ہم بیان کر چکے ہین کہ ارادہ وہ عمل ہے جسکے ذریعہ ہم آزادانہ طور سے دو یا زیادہ امور مین سے کوئی ایک اختیار کر لیتے ہین **ارادہ** کا مسئلہ یہ ہے کہ آیا آدمی آزاد ہے یا مقید؟ بہت سے مصنفون نے جنمین سے ڈ ۲ وَن بھی ہے یہہ کہا ہے کہ پسند کرنے کی آزادی کے علاوہ اور کئی واقعات ہین جنپر ہم آدمی کا آزاد ہونا ثابت کر سکتے ہین۔ مثلاً بعض کی رای یہہ ہے کہ آزادی اُس طاقت مین شامل ہے جو انسان کو اپنی حرکات جسمی کے عمل مین لانے بر حسے ہین اپنے بازو کو اُٹھانا چاہتا ہون اور اِس ارادہ کے بعد فوراً وہ عمل پیدا ہوتا ہے بیشک عموماً ایسا ہوتا ہے کہ ارادہ کے بعد مناسب جسمی حرکات ظہور مین آتی ہین لیکن فرض کرو کہ مین اپنے بازو کو حرکت مین لانیکا ارادہ کرتا ہون جبکہ اسی اثنا مین اِس عضو کی طاقت حرکت

اِس سے احتراز کرتا ہے کسی بشر کی طاقت ہین نہین کہ ایسی شئی کیطرف رغبت کرنی یا
اِس سے احتراز کرنے سے اپنی آپ کو روکے - اِسلئے یہہ ظہورات آزاد نہین بلکہ معین
اور مقید ہین -
جو فرِڈ نے ان ظہورات کی تحلیل عمدہ طور سے کی ہے وہ کہتا ہے کہ جس شئی کی موافقت کا
ادراک ذہن کو خوشگوار معلوم ہوتا ہے اس سے خوشی پیدا ہوتی ہے اور اِس خوشی کے باعث
ذہن اس شئی پر تصرف کرنے کی کوشش کرتا ہے - کسی ناموافق شئی کا ادراک ناگوار
معلوم ہوتا ہے اِس سے خوف پیدا ہوتا ہے اور ذہن اِس شئی سے احتراز کرتا ہے - برعکس
اِسکے ارادہ آزاد ہے مقید نہین خواہش مین معمول علیہ صرف واحد ہوتا ہے جسکی طرف ذہن
رغبت کرنے کیلئے مجبور کیا جاتا ہے لیکن ارادہ مین کم سے کم دو معمول علیہ ہوتے ہین اور
ذہن کو اختیار ہوتا ہے کہ اُنمین سے کوئی ایک پسند کرے ارادہ وہ عمل ہے جسمین ہم
دو یا زیادہ باتون مین سے کسی ایک کو آزادی سے چُنکر اختیار کر لین -
(۳) خواہش کا منبع - ہم نے پہلے کہا ہے کہ جب کوئی شئی ذہن کے سامنے
حاضر ہوتی ہے تو ذہن اُسکی طرف رغبت کرنے یا اُس سے احتراز کرنے مین مجبور ہوتا ہے
بتاؤ ذہن کو مجبور کرنیوالی کونسی شئی ہے ؟
جواب - ہم خواہش کرتے ہین کیونکہ ہم ویسے نہین ہین جیسے ہمین ہونا چاہیئے - یہی اصول
ابتدائی ہے - خواہش مین حاجت پائی جاتی ہے حاجت زندگی کی ایک ضروری شرط ہے
پس آدمی خواہش کرتے جائینگے تا وقتیکہ اُنکا مدعائے آخری پورا نہو جائے تا وقتیکہ وہ خدا کی
مثل مکمل نہو جاوین - اِس سوال کے جواب مین - کہ خواہش کسطرح پیدا ہوتی ہے دو مذہب قایم
ہو چکے ہین -
اوّل - ہم کسی شئی کی خواہش اسلئے کرتے ہین کہ ہمین اِسکے ہاتھ آنے سے خوشی حاصل ہوتی
ہے یہہ مذہب تجربی ہے لیکن بہت آدمیون مین کئی خواہشین ایسی بھی ہوتی ہین جنکا

لکچر سپنا لبسون - تمنّیات یعنی خواہش اور ارادہ

(۱) قدیم زمانہ سے ذہنی ظہورات کی اس جماعت کو سب مانتے آئے ہین علم کی تقسیم **عملی** اور **نظری** مین اسبات کی شاہد ہے غرض ان قوای کی بابت کبھی اعتراض نہین کیا گیا ان کیفیات کو عملی کہنا کافی نہین معلوم ہوتا کیونکہ **عمل باطنی** تو قوای **نظری** مین بھی پایا جاتا ہے ہملٹن کے نزدیک **تمنیات** کے دو قسم ہین اول کو **خواہشات** - دوم کو **ارادات** کہتے ہین ظہورات ذہنی مین انکا مقام سب سے آخر ہے کیونکہ جیسا کہ **علمیات تاثرات** کے لئے ضروری ہین ویسا ہی **تاثرات تمنیات** کے لئے ضروری ہین

(۲) خواہشات اور ارادات کا فرق

انکو ظہورات **استقبالی** کہا جاتا ہے کیونکہ انکا تعلق زمانہ آیندہ سے ہے جس مین وہ لوگون کی چال وروش کو اپنا محکوم کرتی ہین اسی پہلی بات کے باعث ہی قوای ذہنی مین سے **تمنیات** کی جماعت کو خاص عظمت حاصل ہے - اگر **خواہشات** اور **ارادات** مین کچھ فرق نہو تو آدمی فقط ایک کل ہے - اگر **خواہش** اور ارادہ ایک ہی شئی ہو تو آدمی کی آزادی ایک خواب ہے اسلئے انسان کے واسطے کوئی تعریف - کوئی جوابدہی - کوئی سچ - کوئی جھوٹ نہین ہو سکتا پس لابد ہے کہ ان دو ظہورات مین پوری طرح سے تمیز کی جاوے اس تمیز پر ہی **اخلاق آزاد** اور **اخلاق مقید** کا فرق منحصر ہے -

خواہش ایک معین اور مجبوری میلان ہے مثلاً اگر کوئی شئی تمہارے سامنے آئے اور تمہین معلوم ہو کہ وہ شئی تمہارے موافق ہے خواہ یہ موافقت حقیقی ہو یا فرضی تو تمہارا ذہن مجبوراً اسکی طرف رغبت کرتا ہے - خوف مین بھی یہی حال ہے - کسی شئی کی ناموافقت کا ادراک کیا جاتا ہے اور ذہن اس قیت ایک اندرونی مجبوری کے ذریعہ

اسمین ہمیشہ رشک اور خواہش ترقی ہوتی ہے یعنی یہ چاہتا ہے کہ مین اور سب سے بڑھ جاؤن
اور نیز حسد یعنی یہ خواہش کہ مین سب کو اپنے ماتحت کرلون۔

پنجم۔ قانون اخلاق۔ آدمی مین قانون اخلاق بھی ہے اسلئے لوگ اپنے فرایض پورا کرنے کی طرف قدرتاً برانگیختہ کیے جاتے ہین اس میلان کی بنیاد عزت **نفسی** ہے۔کیونکہ جب ہم جانتے ہین کہ ہم اپنے فرائض پورے نہین کرتے تو خودبخود ہمارے دلمین اپنی ذلت کا خیال پیدا ہوتا ہے یعنی آدمی مین ایک اخلاقی ہے جو اُسکے نیک کامون کو پسند کرتا ہے اور بُرون کو ناپسند
پہلی صورت مین ہمین خوشی پیدا ہوتی ہے دوسری مین تاسف لاحق ہوتا ہے۔

ہاہ پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ جو تاثرات علمیات سے پیدا ہوتے ہین وہ خالص **نظری** ہوتے ہین۔ تاثرات جنکا ابھی ذکر ہوا نظری نہین ہین بلکہ معمول علیہ کے حقیقی تصرف کی خواہش یا مسرت سے پیدا ہوتے ہین مثلاً بہوک کے رفع کرنے مین خوشی اس چیز کے تصرف سے حاصل ہوتی ہے جو بہوک کو رفع کرے اور خواہش کو پورا کرے۔خوف یا سرور مین اُس چیز کا موجود یا مفقود مین ہونا ضروری ہے جس سے زندگی ناگوار یا خوشگوار ہو۔ایسا ہی اور صورتون مین۔ *

(۳) **نفرت** - یہہ حسن اور **عظمت** دونو سے الگ بلکہ قدرے مخالف ہے جب کسی شئی کے اجزا کو ہم وحدت مین تحویل نہ کرسکین تو ہمین رنج پیدا ہوتا ہے اور اُس شئی کو ہم قبیح کہتے ہین لیکن جب اجزا بے شمار اور مختلف ہون تو ہمین اُنسے خوشی ہوتی ہے جبکہ ہم اونکو وحدت مین تحویل کرنے کی کوشش نہین کرتے یہی حال **نفرت** کا ہے جیسا کہ حُسن مین اجزا بے شمار ہوتے ہین ویسا ہی **نفرت** مین بہی ہوتے ہین لیکن ذہن ان اجزا کی تطبیق نہین کرسکتا اور گو کہ **قوت واہمہ** مختلف اجزا مین پوری پوری مصروف ہوتی ہے لیکن **قوت مجوزہ** انکو اسطرح ترتیب نہین دیسکتی کہ وہ بطور شئی واحد خیال کیجہ جاسکین -

(۴) **تاثرات عملی** - جنکی بنیاد قوای تمنائیہ پر ہے - ان کی جماعت بندی مفصلہ ذیل طور پر ہوسکتی ہے

اول - صیانت نفس - مثلاً - بہوکہ پیاس - نفرت - غم - تکلیف جسمانی - آرام - خوف فکر - لرزش - چونک - تسلی - حفاظت وغیرہ

دوم - خوشی سے زندگی بسر کرنا - آدمی زندگی بسر کرتا ہے - لیکن ہمیشہ یہہ خواہش ہوتی ہے کہ اچہی طرح رہیں اور زندگی کو حتی الوسع خوشگوار بنادے -

سوم - **حفاظت نوع** - اسکے باعث انسان مین محبت زوجیت اور محبت والدین پیدا ہوتی ہے - یہہ محبت اُس عام محبت کی جزو ہے جسکے باعث ہم اوروں کی صحبت کے خواہان ہوتے ہین - آدمی چیونٹیون اور شہد کی مکھیون سے بہی زیادہ تمدن کی طرف مایل ہے اور جو اکیلا رہتا ہو اُسکا رتبہ یا تو انسانیت سے بالاتر یا پست تر ہوگا یعنی یا تو وہ ولی ہوگا یا حیوان وحشی اسی باعث سے انسان مین ہمدردی اور رحم پایا جاتا ہے - اور بہت سے تاثرات ہین ہماری مدنی رشتون سے متعلق ہین مثلاً - غرور - شرم - غضب - حقارت وغیرہ

چہارم - **تکمیل کیطرف میلان** - آدمی ہمیشہ کمال پر پہونچنے کی کوشش کرتا ہے اسلئے

جو شخص اُن اشیاء کثیرہ کو جو ذہن کے سامنے حاضر ہوں بحیثیت مجموعی علیدہ خیال میں لا سکتے ہیں
انکو اس عمل میں خوشی ہوتی ہے لیکن جس میں یہ قوت بہت آہستہ آہستہ عمل کرتی ہے وہ
حسن کو جان نہیں سکتی اسلئے انہیں کچھہ خوشی نہیں ہوتی - یہی وجہ ہے کہ لڑکے یا گنوار اگرچہ
کسی عمارت کے ایک جزو میں خوبصورتی کا ادراک کر لیں لیکن انکو بحیثیت مجموعی اسکی خوبصورتی
کا ادراک نہیں ہو سکتا نیز یہی باعث ہے کہ اگر ہم کسی شے کے پُرزے پُرزے کر دیں تو اُسکی خوبصورتی
زائل ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی شئی اسقدر پیچیدہ ہو کہ بحیثیت مجموعی ہم اُسے سمجھہ نہ سکیں تو ہم
خیال میں اسے تقسیم کر سکتے ہیں اور ان حصوں کو جنہیں ہم سمجھہ سکتے ہیں ترتیب دیکر ہم کل کے
حسن کا کم و بیش ادراک کر سکتے ہیں - ❊

(۲) **عظمت** اسمین بہی قوائی **وہم - و مجوزہ** - دونو عمل کرتے ہین - بعض
فلیسفوں نے **حسن** اور **عظمت** میں یوں تمیز کی ہے کہ اول کا تعلق شئی کی صورت سے
ہے - دوسری کا تعلق اُسکی وسعت سے - یہ تمیز پوری پوری درست نہیں -
اول کا خاصہ یہ ہے کہ اجزاء کثیرہ کو ذہن آزادانہ طور سے وحدت میں منتقل کر سکے لیکن دوسری
میں ذہن شئی معمول علیہ کو بحیثیت مجموعی پوری پوری طور سے سمجھہ نہیں سکتا - وہم
کی ورزش کے لیے کافی واقعات ہوتے ہیں لیکن اسقدر کہ وہم انہیں ذہن کے سامنے
حاضر نہیں کر سکتا اور نہ ذہن انہیں سمجھہ سکتا ہے اس شئی کی وسعت سے خوشی ہوتی ہے
لیکن وحدت میں منتقل کرنے کی ناقابلیت سے رنج بہی پیدا ہوتا ہے -

عظیم کے تین قسم ہیں **عظیم وسعت - عظیم زمان - عظیم طاقت**

عظیم وسعت اور **زمان** میں اسقدر اجزا شامل ہوتے ہیں کہ قوائے وہم و مجوزہ بحیثیت
مجموعی انکو سمجھہ نہیں سکتے - مثلاً وسعت مطلق اور زمان میں - عظیم طاقت یہ ہے کہ ذہن اسقدر
وسیع طاقت کا ظہور دیکھے کہ جسکی حد یا مقدار نہ وہم کو معلوم ہو
نہ ذہن کو -

لکچر چھیالیسوان ۔ حُسن اور عظمت

(۱) ہم اب تک تاثرات قوت واہمہ پہ تاثرات قوت مجوزہ سے علیحدہ غور کرتے رہے ہین اب ہم اُن تاثرات کا بیان کرینگے جو قواے واہمہ ومجوزہ کے متحد عمل سے پیدا ہوتے ہین

(ا) بعض فلسفیون نے جنمین سے کینٹ بھی ہے حُسن کو دو قسمون مین منقسم کیا ہے اوّل ۔ آزاد یا مطلق ۔ دوم ۔ مقید یا اضافی ۔ پہلی صورت مین ہم بغیر کسی شئی کے فایدہ صنعت یا پُرزے دیکہنے کے کہہ سکتے ہین کہ وہ شئی حسین ہے یعنی اسکی خوبصورتی کا خیال مطلق ہے ۔ دوسری صورت مین ہم کسی شئی کے مفید یا کسی غایت کا ذریعہ ہونے کے باعث کہہ سکتے ہین کہ وہ شئی خوبصورت ہے اسصورت مین اُسکی خوبصورتی اضافی ہوگی ۔

یہہ تقسیم درست نہین کیونکہ اسمین مفید اور حسین یکسان خیال کیا گیا ہے لیکن ایسا نہونا چاہیے کیونکہ جو خوشی کسی شئی کے مفید ہونے سے حاصل ہوتی ہے وہ کسی شئی کے حسین ہونے کی خوشی سے مختلف ہوتی ہے ممکن ہے کہ گئی اشیاء مفید اور حسین دونو ہون لیکن ہمین دونون مین تمیز کرنی چاہیئے سینٹ آگسٹن کہتا ہے کہ وہ شئی خوبصورت ہے جو خود بخود ہمین خوش کرے" اضافی خوبصورتی حقیقی خوبصورتی نہین بلکہ کسی شئی کے مفید ہونے کا نتیجہ ہے ۔

(ب) حُسن مطلق مین ذہن کی تیزی آزاد اور مکمل ہوتی ہے بیشمار واقعات قوت واہمہ کے ذریعہ ذہن کے سامنے حاضر کیجاتی ہین اور وہ ایک دوسرے سے اِسطرح مربوط ہوتی ہین کہ قوت مجوزہ بے روک انکو ترتیب دیکر وحدت مین منتقل کرتی ہے یہ عمل جسقدر جلدی کیا جاتا ہے اُسی قدر زیادہ خوشی پیدا ہوتی ہے اسی باعث سے حُسن کی بابت مختلف خیال مین قوت مجوزہ کا عمل سب آدمیون مین یکسان ہوتا ہے فرق صرف یہہ ہوتا ہے کہ مختلف اشخاص مین اُسکی تیزی کم و بیش ہوتی ہے

ہین دونو غرضین پوری کیجائین تو خوشی حاصل ہوتی ہے یہی وجہ ہو کہ جب ہم کسی بات کے قایل ہوجاتے ہین تو خوشی ہوتی ہے اور جب اسکی بابت شک رہتا ہے تو رنج پیدا ہوتا ہے اس تاثر کو ہمین اُس قوت سے تمیز کرنا چاہیے جس سے ہم صحیح اور غلط مین تمیز کرتی ہین یہہ تاثر فقط باطنی ہے اس سے ہم صحیح و غلط معلوم نہین کر سکتے انکا معلوم کرنا کسی ایسی قوت کا کام ہے جنکا عمل خارجی ہے بہت سی دفعہ دیکھنے مین آیا ہو کہ آدمیون نے مرتے وقت اُن غلطیون کا اقرار کیا ہے جو اُنہین پہلے پہل سچ کی صورت مین دکھلائی دین انگریزی مین مثل ہے کہ "ہر ایک رائے ایسی مانوس ہوتی ہے کہ لوگ اسکے لئے جان بھی دیدیتے ہین"۔

خوشی کا ایک اور مخرج اجناس و انواع کی بناوٹ مین پایا جاتا ہو۔ ہماری محدود قابلیتین بغیر عمل تعمیم کے اُن بہت سی اشیاء پر حاوی نہین ہوسکتین جو اکثر اوقات ہمارے ذہن کے سامنے لائی جاتی ہین اس عمل کے ذریعہ ہم مشابہتون کو معلوم کرکر کثرت کو وحدت مین منتقل کرتے ہین اور ایک قسم کی خوشی پیدا ہوتی ہے۔ عمل تخصیص سے بھی خوشی پیدا ہوتی ہے کیونکہ اسکے ذریعہ ہم بجائے عام مشابہتون کی باریک فرق معلوم کرکر اشیاء کو ایسا ممیز کردیتی ہین کہ انمین کچھہ ابہام نہین رہتا۔

علوم مین بھی جب مختلف امور ایک نظام مین تحویل کئے جاتے ہین ہمین خوشی پیدا ہوتی ہے اگر کوئی ذریعہ غائت کیطرف پہنچانے کے قابل ہو تو بھی ہم خوش ہوتے ہین غرضیکہ جب تیزی آزاد ہو اور اسپر کوئی روک نہو تو ہم خوش ہونگے ورنہ رنجیدہ۔

ہے کہ لوگ مختلف کھیلون اور شغلون مین پڑجاتے ہین اور یہی وجہ ہو کہ جب ذہن بہت
مصروف ہو تو وقت جاتا معلوم نہین ہوتا ہے۔

شغل دو طرح کا ہوتا ہے۔ جس شغل مین ذہنی تیزی کسی غایت کا فقط ذریعہ ہو اسی
مزدوری کہا جاتا ہے اور جسمین تیزی خود غایت ہو اسکا نام کھیل ہے لیکن اگر ایک ذہنی
تیزی سے دوسری تیزی کیطرف نہایت سرعت سے اشتغال کیا جاوے تو اس حالت
مین بھی تھکاوٹ پیدا ہوگی۔

(۳) اگر ہم رنج وخوشی کے قانون پر بلحاظ اس تعلق کے جو اسکی عمل وہم سے ہے غور کرین
تو معلوم ہوگا کہ جو شئے قوت واہمہ کو آسانی سے ورزش مین لاسکتی ہے اور عمل وہم
کے موافق ہوتی ہے اس سے ہمین خوشی حاصل ہوتی ہے جسقدر کوئی تصویر تیزی کو
بے روک اور سہولت سے پیدا کرے اسیقدر وہ تصویر زیادہ خوش کرتی ہے مثلاً کسی دوست
کی تصویر اگر اسکے عین مشابہ ہو تو ذہن کو اسکی کل شکل رنگت وغیرہ سے بآسانی آگاہ
کرسکتی ہے اگر تصویر مشابہ نہو تو تیزی رک کر رنج پیدا کرتی ہے اگر قوت واہمہ پر اسکی
خلاقہ ہونے کی لحاظ سے غور کیا جاوے تو اسمین عمل مجوزہ اور مقابلہ کا بھی خیال
کرنا پڑیگا اس صورت مین خوشی دونو قوالے کی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔

قوت مجوزہ۔ اس قوت کے ذریعہ ہم اشیاء کو ممیز کرکر ایک باقاعدہ ترتیب مین
رکھکر اپنے ذہن کے سامنے صاف صاف ظاہر کرتے ہین جو ظہورات ذہن کے سامنے
حاضر ہوتے ہین وہ پیچیدہ اور خلط ملط ہوتی ہین اور جب تک انکی واقفیت مبہم رہتی
ہے ہم حالت رنج مین ہوتی ہین لیکن اگر ہم ان کی علم کو ابہام سے نکالکر ذہن کے سامنے
روشن کردین تو خوشی پیدا ہوگی

علم دو قسم کا ہوتا ہے۔ واقعی اور عقلی یعنے اول ہم یہہ جانتے ہین کہ واقعات موجود ہین
دویم یہہ کہ کیون موجود ہین دونو قسمون مین غرض ایکہی نہین ہوتی لیکن اگر دونو صورتون

تاثرات کا شجرہ

تاثرات

- احساسات
  - آلاتی
    - (۱) ایسی تاثر جو حواس کی حالت پر منحصر ہوتا ہے۔
    - (۲) تاثر کی شدت جو حس کے تاثر باطنی یا خارجی ہونے پر منحصر ہے۔
    - (۳) یہ بات کہ ایک حالت حسی کی نسبت دوسری حالت حسی کیون زیادہ تیز ہوتی ہے اور افعال عقل سے باخبر ہے۔
  - حیوانی
- ذہنیات
  - نظری
    - معاون: وجدان استحضار و تخیل سے مرکب ہو۔
    - خاص: قوت تخیل و تجرد کی تیزی کا نتیجہ ہین۔
  - عملی
    - قوائے عملیہ کی تیزی سے ناشی ہین۔

وجدان اسکے ذریعہ ہمین اپنی زندگی کا تعقل ہوتا ہے آدمی مین جسقدر طاقت وجدان اور ایک حالت ذہنی سے دوسری حالت مین جانے کی حالت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر سے زیادہ خوشی ہوتی ہے اگر اس تیزی پر رکاوٹین ڈالی جاوین تو نہ صرف خوشی ہی رک جاتی ہے بلکہ برعکس حالت رنج پیدا ہوتی ہے جو حالت رنج اور خوشی کے وسط مین ہے تھکاوٹ پیدا کرتی ہے یعنے جب ذہنی تیزی کے استعمال کے لئے اشیاء موجود ہون جن پر وہ عمل کرے تو انسان تھک جاتا ہے اور یہہ تھکاوٹ حفظ ان اشیا کے مہیا کرنے سے دور ہو سکتی ہے یہی باعث

لکچر پیتیسوان

تاثرات

(۲) تاثرات کی جماعت بندی بلحاظ انکی معلول ہونے کے

نے تاثرات پر بلحاظ انکے رنج اور خوشی کے علل ہونے کے غور کیا ہے اب ہم اُنپر بلحاظ اس امر کے غور کرینگے کہ وہ مختلف طاقتون کے معلول ہین۔ انکی دو بڑی جماعتین ہین اول کا نام احساسات یعنے تاثرات خارجی دوم ذہنیات یعنے تاثرات باطنی۔

اول۔ احساسات دو حصون پر منقسم ہین۔

(۱) احساسات آلاتی جنمین لمس۔ ذائقہ شامہ۔ سامعہ۔ باصرہ شامل ہین

(۲) احساسات حیوانی جیسے سردی گرمی۔ بہوک پیاس اور لہذش کے تاثرات جو خوشی حواس سے بغیر مدد وہم یا ذہن کے حاصل ہوتی ہے اُسکو آلاتی کہا جاتا ہے اس قسم کی خوشی مفرد احساسات سے پیدا ہوتی ہو مثلاً جب رنگون یا آوازونکا فرداً فرداً ادراک کیا جاتا ہو۔ حواس جسقدر ذہن کے قریب قریب مربوط ہوتی ہین اُسیقدر آلاتی خوشی انسے کم ہوتی ہے جیسے سامعہ اور باصرہ مین۔

دوم ذہنیات۔ انکی دو قسم ہین نظری اور عملی۔ پہلی قسم ہماری قوای علمیہ سے مربوط ہے دوسری ہماری قوای کشائیہ سے نظری کی دو جماعتین ہین۔

(۱) معاون

(۲) خاص

معاون ادراک باطنی یعنے وجدان اور قوائے مستحضرہ و متخیلہ کے عمل سے پیدا ہوتی ہین اور خاص قوائے عقلی و مجوزہ کی تیزی کا نتیجہ ہین۔

شئے جو وقت کے مطابق ہو جیسا کہ کوئی متبرک کلام یا سنجیدہ راگ خوشگوار معلوم ہوتا ہے لیکن ایسے موقع پر خوشی کا گیت یا ہنسی ٹھٹھے کی کلام رنج پیدا کرتی ہے۔

چہارم۔ ائتلاف سے بھی خوشی یا رنج پیدا ہوتا ہے ممکن ہے کہ اشیا بسبب اُن خوشگوار یا ناگوار خیالات کے جنکا وہ ایما کرتی ہین خوشی یا رنج پیدا کرین لیکن فقط ائتلاف کے ذریعہ ہی ہم اپنی تمام خوشیون اور رنجون کی توجیہہ نہین کر سکتے۔ یہہ کہنا کہ ہر طرح کی خوشی اور رنج فقط بوساطت ائتلاف پیدا ہو سکتی ہے دو طرح سے قابل اعتراض ہے۔

اول۔ ایسا کرنا گویا ایک جزدی قانون کو کلی قانون مین منتقل کرنا ہے

دوم اصول صغیرہ کو اصول افضل قرار دینا ہے۔ مسٹر ایلی سن اور لارڈ جے فری جنکی راے مین ائتلاف سے ہی کل رنج اور خوشیون کی توجیہہ ہو سکتی ہے غلطی پر ہین لیکن ہچی سن نے ائتلاف اور رنج و خوشی کے تعلق باہمی کو اچھی طرح سے سمجھا ہے

ہے اور جب گذارہ کے لئے اسی مزدوری کی ضرورت نہو تو وہ کھیلون سے مسرور ہوتا ہے ادنی جانور بھی اپنی قدرتی قوا سے کام لینے مین خوش رہتے ہین اور آدمی کا بچہ بھی اپنے ہاتھہ پانو ہلانے اور ناچ کود کرنے سے خوشی حاصل کرتا ہے لیکن بوڑھے آرام طلبی پسند کرتے ہین کیونکہ بوڑہاپے مین خوشی مطلوب نہین ہوتی بلکہ رنج سے چھٹکارا پانا

تاثرات رنج بھی اس اصول کی تصدیق کرتے ہین سب زمانون کے شعرا ثابت کرتے آئے ہین کہ غم خطرہ وغیرہ کے ساتھہ بھی خوشی آمیختہ ہوتی ہے اسی اصول پر آدمی تکالیف کے نظارون مین خوشی سے متاثر ہوتے ہین۔ اگر تم کسی تہیٹر مین جاؤ اور وہان کسی دردانگیز ماجرا کی نقل دیکھو تو اس بات کو مان لوگے کہ جن باتون سے تاثرات رنج پیدا ہوتے ہین وہی باتین ساتھہ ساتھہ خوشی بھی پیدا کرتی ہین۔

(ب) عام علل۔ عام اسباب جو ہماری قوائے کی تیزی کو گھٹاتے بڑہاتے ہین چار ہین

اول اشیاء کا نیا ہونا۔

دوم انکا تضاد۔

سوم انکی مطابقت اور مخالفت۔

چہارم ائتلاف۔

اول۔ ہومر سے لیکر آجتک شعرا اختلاف اور تبدل کی خوشیون کے شاہد ہین تمام تبدلات خواہ باطنی ہون خواہ خارجی خوشی پیدا کرتے ہین۔

دوم۔ تضاد دو طرح سے عمل کرتا ہے اس سے کبھی تو تاثر مطلق اور کبھی تاثر اضافی پیدا ہوتا ہے اسی باعث سے زمانہ گذشتہ کی تکالیف یاد کرکر ہمین خوشی حاصل ہوتی ہے اور جب ہم اپنے آپ کو بمقابلہ دیگر اشخاص کے جو تکالیف بھوگ رہے ہون اچھی حالت مین دیکھتے ہین تو ہم خوش ہوتے ہین۔ تمام شعراء زمانہ قدیم وحال اس رائے کی تائید کرتے ہین

سوم۔ مطابقت اور اختلاف سے بھی خوشی یا رنج پیدا ہوتا ہے مثلاً سنجیدگی کیوقت ہر

لکچر چوالیسوان

ہیملٹن کے مسئلہ رنج و خوشی کا اطلاق ظہورات اور تاثرات کی جماعت بندی

(ا) بلحاظ علل

چونکہ تاثرات ذہنی حالتین ہین اسلئے ہم انکی جماعت بندی بلحاظ ایسی شئے کے جو اُن سے خارج ہو نہین کر سکتی اسواسطے انکی اجناس و انواع کے فرق باطنی ہونے چاہیئے ہم انکی جماعت بندی بلحاظ انکی علل اور معلولات ہونیکے کرینگے۔ بلحاظ ان کے علل ہونیکے ہم انہین دو جماعتون مین منقسم کر سکتے ہین یعنے رنج دینیوالے اور خوشی دینیوالے تاثرات۔

(ا) خاص علل بموجب اصول مذکورہ بالا خوشی ہماری قوای کی آزادانہ ورزش سے پیدا ہوتی ہے اور رنج اُنکو مجبوراً روکنے سے واقعات اسکی تکذیب نہین کرتی ہین کیونکہ ورزش سے احتراز کرنا سُستی کو مانوس رکھنا یہہ ثابت نہین کرتا کہ کام سے تو نہین بلکہ بیکاری سے خوشی پیدا ہوتی ہے"۔ اس سے اگر کچھہ مراد ہو سکے تو یہی ہو سکتی ہے کہ خوشی آرام اور سُستی مطلق کا نتیجہ نہین ہے بلکہ آزادانہ طور پر حسب منشاء کام کرنیسے پیدا ہوتی ہے۔ بیکاری کی تھکاوٹ کے باعث ہی لوگ کھیلون اور دیگر مشاغل مین مصروف ہوتی ہین اور مصروفیت کی خوشی ہی لوگون کو محنت کیطرف مائل کرتی ہے تمام تیزی دو طرح کی ہوتی ہے بطور کھیل یا بطور مزدوری۔ دونون مین فرق صرف یہہ ہے کہ کھیل مین ہم آزاد ہوتے ہین اور مزدوری مین مجبور لیکن کئی حالتون مین کھیل مزدوری ہو جاتی ہے اور مزدوری کھیل چونکہ آدمی خوشی کے تعاقب مین رہتا ہے اسلئے قدرتاً عمل کیطرف اسکا میلان

(۱۰) فرانسیسی فلسفیون کے بعد سُلزر نے ارسطو کی مذہب کی تائید مین ایک رائے قائم کی گو کہ وہ کہتا ہے کہ مین اس رائے کا موجد ہون لیکن یہہ رائے فقط مذہب ارسطو کی ایک خاص صورت ہے اور وہ یہہ ہے کہ "ہم ہر قسم کی خوشی کو قوت علمیہ کے عمل کا نتیجہ کہہ سکتے ہین اور یہہ اُن اشیاء سے پیدا ہوتی ہے جو ذہن کو بغیر کسی رکاوٹ یا تکلیف کے مصروف رکھتی ہین -

(۱۱) جبلنو ویزی اور ویری نے افلاطون کی رائے کو اختیار کیا کہ "خوشی رنج سے بچنا ہے -

(۱۲) اسیطرح سے کینٹ بہی افلاطون کے مذہب کو اختیار کرتا ہے اور اُسکے نزدیک خوشی وہ تاثر ہے جو قوائے عاملہ کے خودبخود ورزش مین آنیسے پیدا ہو اور رنج وہ تاثر ہے جو اُنپر گراز زور یا رکاوٹ ڈالنے سے پیدا ہو

اس رائے سے ہم یہہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہین کہ کینٹ ارسطو کا پیرو ہے اسکا یہہ خیال ہے کہ جبتک حالت سابقہ مین رکاوٹ نہو تب تک زندگی مین ترقی محال ہے اور چونکہ زندگی یعنی عمل قوائے کی رکاوٹ رنج ہے اسلئے ہر خوشی کے پہلے رنج ضروری ہے اور خوشی کے صریحًا ظاہر ہونے کے لئے ضرور ہے کہ سلسلہ خوشی متواتر نہو بلکہ رنج بہی اسکے ساتھہ ساتھہ ہو برخلاف اسکی حالت رنج بغیر کسی روک کے جاری رہ سکتی ہے اسلئے جب آدمی اپنے تئین رنجون مین مبتلا پاتے ہین وہ زندگی سے تہک کر رنجون سے بچنے کے لئے خود کشی کر لیتے ہین - خدا ہمین رنج مین اسلئے رکھتا ہے کہ ہم قوائے کو عمل مین لانے کی طرف مائل ہون کیونکہ اگر ہماری خوشیان مستقل ہوتین ہم کبھی اپنی حالت بدلنے کی کوشش نہ کرتے اور تمام ترقی زندگی محال ہو جاتی -

پھر برف مین ڈالدیا جاتا زیادہ معلوم ہوتی ہے اسیطرح جب آدمی پہلے پہل حالت
رنج مین ہو اور ناگاہ کسی خوشنما یا دلچسپ چیز کو دیکھے تو وہ بہ نسبت اسکے کہ پہلے پہل حالت
رنج مین ہوتا اور پھر اس خوشنما شے کو دیکھتا زیادہ متاثر ہوتا ہے لیکن اس ازدیاد کو
خوشی کے برخلاف پیش کرنا اور رنج کے برخلاف پیش کرنیسے احتراز کرنا درست معلوم نہین ہوتا
صحیح رائے یہہ ہو کہ رنج اور خوشی دونو **مطلق** اور **اضافی** ہو سکتے ہین۔

مطلق اسلئے کہ انمین سے ہر ایک حقیقت مین موجود ہوتی ہے اور بغیر دوسرے کی تعلق کی پائی جاتی ہے
اضافی اسلئے کہ ہر ایک دوسرے کی مقابلہ مین کم یا زیادہ معلوم ہو سکتی ہے اسیطرح سے افلاطون
اور ارسطو کے مذاہب کی تطبیق ہو سکتی ہے۔

(۴) فلسفیان زمانہ حال مین کارٹس (۱۵۹۶ع سے ۱۶۵۰ تک) نے اپنی سوانح عمری
مین اس مضمون کیطرف پہلے پہل توجہ کی اور ایک ایسی رائے قائم کی جو افلاطون کی رائے
سے مطابق ہو لیکن کارٹس کی براہین حد مناسب سے تجاوز ہین اور اسکے مقدمات سے
استنباط کر سکتے ہین کہ خوشی کا درجہ آہستہ آہستہ بے روک شدت مین صعود نہین کر سکتا
کیونکہ اسکی رائے مین خوشی کے ہر نئے درجہ کے پہلے اعلے درجہ کا رنج موجود ہونا ضروری ہو

(۵) ڈی مون ٹین (۱۵۳۳ع سے ۱۵۹۲ع تک) نے بھی یہی رائے اختیار کی

(۶) ڈی کارٹ نے اپنے مذہب کو ان الفاظ مین بیان کیا ہے کہ "خوشی ہماری کمالات
مین سے کسی ایک کا ذہن تعقل ہوتا ہے" لیکن اس بیان مین اسنے فقط ارسطو کی تعریف کو
مبہم الفاظ مین ادا کیا ہے۔

(۷) لایبنٹز نے بھی ڈی کارٹ کی رائے کو اختیار کر کرا افلاطون کی رائے سے مخلوط کیا

(۸) وُلف نے ڈی کارٹ کی رائے کو اور خراب کر کر یہہ رائے قائم کی کہ "خوشی کسی ایک
کمال کا ذہنی علم ہے"

(۹) دو فرانسیسی فلسفیون ڈیوبوس اور پوالی کا مذہب ارسطو کی مذہب کیطرح تھا۔

پر بہی ہو جاتا ہے کیونکہ اسکے ذریعہ وہ طاقت مضبوط ہو جاتی ہے اور بدرجہ کمال ترقی پذیر ہوتی ہے اسکا باعث یہہ ہو کہ ہم کسی علم مین ترقی نہین کر سکتے الا جب ہمین اسمین مصروف ہونیسے خوشی حاصل ہو - نئی اشیاء کے دیکھنے سے ہمین خوشی ہوتی ہے اسکا باعث یہہ ہو کہ چونکہ معمول علیہ نیا ہوتا ہے اسلئے قواے علمیہ کی تیزی بدرجہ کمال ہوتی ہو کیونکہ جو شئے مدت تک ذہن کے سامنے رہی ہو اسکی طرف شوق کم ہو جاتا ہے - نیز خوشی رفتہ رفتہ حاصل نہین ہوتی بلکہ یکلخت پیدا ہو جاتی ہے ارسطو کی رائے نے افلاطون کی رائے کو لوگون کے دلون سے مٹا دیا اگرچہ متاخرین افلاطونیون نے دونو کی آراے کو موافق کرنے کی کوشش کی یعنے یہہ کہا کہ افلاطون کی مراد خوشی عام نہ تہی بلکہ وہ حصہ جو حس سے پیدا ہوتا ہے ارسطو نے اسبات کا انکار کرنے سے کہ رنج خوشی کی شرط ہے افلاطون کی رائے کو جھوٹا ثابت نہین کیا کیونکہ ہر حالت خوشی بیشک حالت رنج سے بچنے سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہم اس سے یہہ نتیجہ بہی اخذ نہین کر سکتے کہ کل خوشی جو ہمارے قواے کی ورزش سے پیدا ہو فقط رنج کی نفی ہے

(۳) افلاطون کی رائے یکطرفہ ہے کیونکہ اسمین صرف وہ خوشی شامل ہے جو حواس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے بلکہ اس رائے سے ایسی خوشیون کی کافی توجیہہ بہی نہین ہو سکتی کیونکہ اس سے ہم تحقیق نہین کر سکتے کہ بہوک کو ایک قسم کی خوراک سے دفع کرنیمین دوسری خوراک سے دفع کرنیکی نسبت زیادہ خوشی کیون حاصل ہوتی ہے - ہان افلاطون کی رائے اس لحاظ سے صادق آسکتی ہے کہ چونکہ طاقت کا میلان ہمیشہ ورزش کیطرف ہوتا ہے لیکن آدمی بعض اوقات حالت ورزش مین نہین ہوتا اور طاقت کی قدرتی میلان کو روکنا رنج پیدا کرتا ہے اسلئے رنج پیدا کرنیوالی رکاوٹ کو دور کرنا خوشی پیدا کرتا ہے - ہم یہہ بہی جانتے ہین کہ رنج کا دور کرنا خوشی کو اضافتہً شدید کرتا ہے مثلاً جیساکہ گرم ہاتہہ کو برف مین ڈالدینے سے برف کی خنکی بہ نسبت اسکے کہ ہاتہہ پہلے پہل سردپانی مین ہوتا اور

لکچر تینتالیسوان

رنج اور خوشی کے مسئلہ کی تاریخ

اس مسئلہ کے متعلق جو مختلف مذاہب پیدا ہوے ہین وہ دو قسمون مین منقسم ہو جاتے ہین اول افلاطونی دوم ارسطونی اول ہی اول افلاطون نے اس مسئلہ کے متعلق ایک عام قانون بذریعہ استقرا قائم کیا لیکن ارسطو نے اُسکے مذہب کی بہت کچھہ تصحیح کر کر اس مسئلہ کی تکمیل کر دی ہے -

(۱) افلاطون کا یہہ مذہب تہا کہ رنج اور خوشی اسطرح ملی جلی ہین کہ ایک دوسرے کے بعد ضرور آتا ہے اور دونو وقت واحد مین موجود نہین ہوتے خوشی مطلق نہین ہو سکتی بلکہ اضافی اور منفی حالت ہے - رنج اصل شئے ہے اور خوشی فقط اسکی عدم موجودگی کو کہتے ہین ہر ایک خوشی سے پہلے رنج کا ہونا ضرور ہے - خوشی حقیقی شئے نہین ہوتی اور نہ موجود ہوتی ہے بلکہ موجود ہونیکی طرف اسکا میلان پایا جاتا ہے -

(۲) ارسطو نے افلاطون کی اس ناقص رائے کی تصحیح کی تجویز کی اسکے خیال مین افلاطون کی رائے جسمانی رنج اور خوشی پر صادق آسکتی ہے لیکن رنج اور خوشی کا تاثر ایک روحانی کیفیت ہے کیونکہ جو خوشی ہمکو کسی کتاب کے پڑہنے یا کسی چیز کے دیکہنے یا سونگہنے وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے اس سے پہلے کوئی رنج بطور مقدمہ موجود نہین ہوتا اور اسلیے اُن خوشیون کو رنج کی نفی نہین کہہ سکتے ارسطو کے نزدیک خوشی کسی قدرتی طاقت یا قابلیت یا استعداد یا عادت کی ایسی قوت عاملہ کی رفیق ہے جسپر کوئی روک نہو عام اس سے کہ یہہ طاقت یا قابلیت جو حس سے متعلق ہو یا ذہن سے -

خوشی جو حواس وہم اور تفکر وغیرہ کی ورزش سے پیدا ہوتی ہے اسکا اثر طاقتون مین

(۸) تیزی کو بلحاظ اُسکی معمول علیہ یعنی اُس سبب کی جو اُسے پیدا کرے اُسوقت کامل کہا
جاتا ہے جبکہ معمول علیہ ایسا ہو کہ اُسکی باعث وہ تیزی خود بخود و بدرجہ کمال ورزش
مین آئی۔ ناقص اُسوقت کہا جاتا ہے جبکہ اسقدر سعی طلب ہو کہ کوشش آزاد کی زیادہ
سے زیادہ مقدار بھی برانگیختگی کے لئے ناکافی خیال کیجائے یا کوشش کو اُس حد تک نہ
پونچنے دے جس حد تک وہ خود بخود پونچ سکتی ہے۔

صورت اول مین خوشی پیدا ہوتی ہے اور ثانی مین رنج۔ ایسا ہی ہوتا ہے جبکہ ایک یا
زیادہ اشیاء متعدد قوائے کو ورزش مین لاتی ہین

(۹) اسلئے رنج و خوشی کے قانون کو ہم اسطرح ظاہر کر سکتے ہین کہ خوشی کسی قوت کی طبعی اور
آزاد تیزی کا نتیجہ ہے جسکا ہمین تعقل ہو اور رنج اُسوقت پیدا ہوتا ہے جبکہ یہہ تیزی رک
جائے یا مجبوراً برانگیختہ کیجائے۔ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ خوشی تیزی نہین بلکہ تیزی کا نتیجہ
ہے اور لفظ طبعی سے یہہ مراد ہے کہ تیزی ذہن مین بغیر کسی کوشش کے پیدا ہو ساتھ ہے یہہ کہا گیا ہے
کہ تیزی رکی ہوئی نہو یعنی تمام خارجی رکاوٹین ہٹا دی گئی ہون لیکن لازم ہے کہ ہمین اس تیزی
کا تعقل ہو کیونکہ تاثرات رنج و خوشی تاوقتیکہ ہمارے تعقل مین نہون وجود نہین رکھہ سکتے

(ج) رنج اور خوشی دونو دو دو قسم کی ہوتی ہین۔ اول مثبت اور مطلق۔ دوم منفی اور
اضافی تکلیف کے دور ہونے سے جو خوشی پیدا ہوتی ہے وہ منفی اور اضافی کہلاتی ہے اور جو خوشی خود بخود
پیدا ہوتی ہو وہ مطلق ہے یہی حال رنج کا ہے۔

(د) بیان مذکورہ بالا سے ہم دو نتیجے اخذ کر سکتے ہین۔

اول یہہ کہ ہم اُن قوائے ذہنی کو ورزش مین لاتے ہین جو بہ نسبت اورون کی زیادہ مضبوط
ہوتے ہین اور اسلئے بدرجہ نہایت خوشی پیدا کرتے ہین۔

دوم یہہ کہ وہی قوائے جنکو ورزش مین لاکر ترقی دینا لازمی ہوتا ہے زیادہ سعی طلب ہونیکی باعث
چھوڑ دیجاتی ہین اور وہ جو آگے ہی مضبوط ہوئی ہوئی ہین ورزش مین آکر اور زیادہ مضبوط ہوتی چلی جاتی ہین

کہ انسان کی زندگی اُسکا اپنے قوائے سے کام لینا ہے۔
(۲) انسان کی زندگی مین وجود اور عمل قوائے محدود ہین اور چند کیفیات یا طاقتون کے ذریعہ عمل کرتی ہین جنہین مختلف صورتون مین مختلف نامون قوت۔ قابلیت طبیعت۔ عادت وغیرہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔
(۳) جن طاقتون کے ذریعہ انسان زندہ رہتا اور عمل کرتا ہے انہین کے ذریعہ اُسکو رنج اور خوشی پونہچتی ہے۔
(۴) رنج اور خوشی ایکدوسرے کے متضاد ہین نقیض نہین کیونکہ ایک کا اثبات دوسرے کی نفی پر دلالت کرتا ہی لیکن ایک کی نفی دوسرے کے اثبات پر دلالت نہین کرتی کیونکہ یہی حالت اِن دونو کے درمیان ہوسکتی ہے جسمین نہ رنج ہو نہ خوشی۔
(۵) رنج اور خوشی کا کمال اُس عمل کے کمال پر منحصر ہی جسکے ذریعہ یہہ تاثرات پیدا ہوتی ہین
(۶) عمل کا کمال دوگانہ ہوتا ہے۔ بلحاظ اس طاقت کی جسکا وہ عمل ہے ہم اسے کمال باطنی کہتے ہین اور بلحاظ اُس شئے کی جو اس عمل کی معمول علیہ ہے اسے کمال خارجی کہتے ہین۔
(۷) عمل کو کامل اُسوقت کہا جاتا ہے جبکہ وہ کمیت اور مدتِ وجود مین اس سے کم یا زیادہ ہو جسقدر کہ وہ بغیر کسی دوسری شئے کی تحریک یا تائید کے خودبخود ہوسکتا ہے اور جبکہ اسکے برعکس ہو تو ناقص کہلاتا ہی اور کامل ہونیکے وقت خوشی اور ناقص ہونے کیوقت رنج ہوتا ہی
کسی طاقت واحد کی تیزی دو طرح کی ہوتی ہے۔
اول بلحاظ کمی وبیشی مقدار جسکو تیزی عمق کہتے ہین۔
دوم بلحاظ کمی وبیشی مدت اسکو تیزی طوالت کہتے ہین پیچیدہ طاقتون مین ایک تیسرا قسم بھی ہوتا ہے جسے تیزی وسعت کہتے ہین جسقدر ایسی طاقتون کی تعداد زیادہ ہو اُسیقدر تیزی وسعت زیادہ ہوتی ہے لیکن تیزی عمق دیگر اقسام تیزی سے نسبت معکوس رکھتی ہی یعنے جسقدر کوئی تیزی شدید ہوگی اُسیقدر اُسکی وسعت اور مدت وجود کم ہوگی

لکچر بیالیسوان

رنج اور خوشی

(ا) کیفیات ذہنی مین سے ہر ایک مین کوی ایسا خاصہ ہوتا ہے جو اُسکو اور کیفیتون سے تمیز کر سکے مثلاً علمیات مین ذہن کسی ایسی شئے کی واقفیت رکہنے کی قابلیت رکہتا ہے جو آلۂ مدرک سے مغائر یا مختلف ہو اور آنا اور غیر آنا مین اسطرح سے تمیز کرنا کیفیت علمی کا خاصہ ہے لیکن تاثرات مین کوی ایسی چیز نہین ہوتی جو آلۂ مدرک سے غیر ہو تمنیات مین علمیات کی مانند ایک شئے معمول علیہ ہوتی ہے۔ فقط فرق یہہ ہوتا ہے کہ کیفیت علمی مین کوئی خواہش معلوم نہین ہوتی اور کیفیت تمنائی مین انسان مین یہہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ شئے معمول علیہ سے دور رہے یا اُسے حاصل کرے۔

کیفیت تمنائی اور کیفیت تاثر مین یہہ فرق ہے کہ تاثر مین بہوکہہ کا اثر معلوم ہوتا ہے اور کیفیت تمنای مین بہوک کے دفع کرنے کی خواہش یا ارادہ کیا جاتا ہے بہوک کا دفع کرنا اور بات ہے اور دفع کرنے مین خوشی سے متاثر ہونا اور بات ہے۔

تاثرات رنج و خوشی کا تعلق زمانہ حال سے ہوتا ہے اور تمنیات کا مستقبل سے لیکن گو کہ وہ ایکدوسرے سے علیحدہ ہین تاہم وہ تمام کیفیات ذہنی کی شرط ہونے کی باعث ایکدوسرے سے تعلق رکہتے ہین علمیات کیفیات ذہنی کا حصۂ نظری ہین اور تاثرات اور تمنیات اُنکا حصہ عملی۔

(ب) تاثرات رنج و خوشی مفصلۂ ذیل قوانین کے محکوم ہین۔

(۱) چونکہ انسان عقل اور قوائے حسیہ رکہتا ہے اسلئے اسوقت تک موجود سمجہا جاتا ہے جبتک کہ وہ اپنی زندہ ہونے اور اپنے قوائے سے کام لینے کا تعقل رکہتا ہے یا یہہ کہنا چاہیے

جسکا علم ایکہی طرح اور ایکہی حد تک ہمین حاصل ہوتا وہ ہماری ارادہ اور خواہش پر کچہہ تاثیر ضرور رکہتی لیکن حقیقت مین ایسا نہین ہوتا ہم ایک چیز کی نہائیت خواہش کرتے ہین اور دوسرے سے نفرت کرتے ہین اور تیسری سے بالکل لاپرواہ ہوتے ہین اور بعض وقت اُسی چیز کو جس سے پہلے نفرت کرتے تہو اب پسند کرنے لگتے ہین اسی طرح جیسے ایک شخص کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور دوسرا اس سے نفرت کرتا ہے اور اس اختلاف کی وجہہ یہہ ہی ہوسکتی ہے کہ ہم ایک چیز سے دوسری کی نسبت زیادہ خوش ہوتے ہین اور ممکن ہے کہ وہی شئے ہمین مختلف اوقات پر کبہی خوش کرے اور کبہی ناخوش کرے اگر ایسا نہو تو وہ تبدیلیان جو ہمارے خواہشون اور ارادون مین ہوتی ہین اور اصول نفسانی اور اصول روحانی کے باہمی جنگ ایسے معمے ہوجائینگے جنکو کوئی حل نہ کرسکیگا

(۴) تیسرے سوال کا جواب ہیملٹن کہتا ہے کہ تاثرات کی دو بڑی جماعتین ہین۔ اول مین تاثرات اعلے اور دوم مین تاثرات ادنے شامل ہین۔

اول کا نام تاثرات عقلیہ دوہم کا نام تاثرات حسیہ ہے لیکن اور فلسفیون نے تاثرات کی مختلف تقسیمین اختیار کی ہین

کینٹ تاثرات کی تقسیم خوشگوار۔ خوبصورت اور افضل مین کرتا ہے اور ایک جگہہ حسی اور عقلی مین بہی کرتا ہے

شلنہ ماثرات کی تقسیم روحانی جسمانی اور مخلوط مین کرتا ہے

کیوس یا شندہ لیزگ۔ عقلی۔ حسنی اخلاقی اور مذہبی مین کرتا ہے۔

سے مرکب ہوگا یا اُسکی کوئی بھی سمت نہو اِس آخری صورت مین عمل مفروضی ہے حقیقی نہین کیونکہ خارجی اور باطنی سمت کے علاوہ اور کوئی سمت قابل تصور نہین ہے۔

اس اعتراض کا جواب ہیملٹن صاحب اسطرح بیان کرتے ہین۔

(۱) ہم عملہائے ذہنی کی تقسیم تین قسمون مین کرسکتے ہین۔

اول وہ عمل ذہنی جسکے سمت اشیاء خارجی کیطرف ہو اس غرض سے کہ ذہن انکا علم حاصل کرے

دوم ایک ذہنی تبدیلی جوکسی شئے خارجی سے پیدا ہوئی ہو اور رنج یا خوشی اسکا نتیجہ ہو

سوم ایک عمل ذہنی جسکی سمت کسی شئے کیطرف اس غرض سے ہو کہ اس شئے تک پہنچا جائے

(ب) ہین کوگ عملہائے ذہنی کی دو سمتین فرض کرتا ہے حالانکہ ذہن کے لئے سمت کا لفظ لانا غلط ہے۔

(ج) کوگ کا اعتراض اس دعوی مفروضی پر مبنی ہے کہ "جو بات مادہ پر صادق آسکتی ہے وہ ذہن پر بھی صادق آسکتی ہے" مثلاً جیساکہ عالم خارجی مین عمل اور مزاحمت ہے ویسا ہی ذہن مین بھی عمل اور اُسکی مزاحمت ہے یعنی اشیاء خارجی ذہن پر عمل کرتے ہین اور ذہن اشیاء خارجی پر۔ پہلا عمل علمیہ ہے اور دوسرا تمنائیہ لیکن حقیقت مین اس تقسیم سے ارادہ اور خواہش کے لئے بھی کوئی جگہہ نہین رہتی کیونکہ اُس عمل کو جو ذہن اشیاء خارجی پر کرتا ہے عمل علمیہ مین داخل کرسکتے ہین۔

(۲) دوسرے سوال کا جواب یہہ ہے کہ بعض فلسفیون نے تاثرات کا ذکر سب سے پہلے کیا ہے اور بعض نے سب سے پیچھے لیکن حقیقت مین انکا محل علمیات اور تمنئیات کے درمیان ہے مثلاً ایک شخص نے چند اشخاص کو تاش کہیلتے ہوئے دیکھا اب وہ انمین شامل ہونے کی خواہش کرتا ہے تو ضرور ہے کہ یہہ خواہش اُس خوشی سے پیدا ہوئی ہو جو اُسمین اور انکو تاش کہیلتے ہوئے دیکھکر پیدا ہوئی ہوگی بغیر اس رابطہ درمیانی کے ہم کوئی کام اپنی مرضی سے نہین کرسکتے۔ فقط علم ہمارے تمنئیات کو برانگیختہ کرنیکے لئے کافی نہین ہے اگر ایسا ہوتا تو ہر ایک چیز

اس تقسیم کو پسند کیا لیکن بعض نامی اشخاص نے اس تقسیم پر اعتراض کئے ذہن مین سرسری
توجہ کرنے سے کیفیات ذہنی کی اس جماعت کے وجود مین کچھہ شک نہین رہتا مثلاً فرض کرو
کہ تم لی اینڈ اس اور اُسکے تین سو سپارٹن سپاہیون کا قصہ پڑھ رہے ہو جو تھرموپلی
کے درہ پر حب وطنی کے جوش مین لڑکر یکے بعد دیگرے مارے گئے اس کہانی کے پڑھنے
سے جو کیفیات ذہنی پیدا ہوتی ہین کیا اُن سب کو ہم فقط علمیات اور تمنئیات ہی مین
تحویل کر سکتے ہین ؟ بیشک ہماری قواے علمیہ بھی عمل مین آتی ہین کیونکہ علم ہر دیگر حالت
ذہنی کی شرط ہے لیکن کیا ہم اس خوشی کو جس سے ہم اس نظارہ فضیلت انسانی اور اس
محدود کامیابی کو دیکھکر متاثر ہوتے ہین اور اُس غم واندوہ کو جو اِس جماعت
گرامی کے تباہ ہونے سے لاحق ہوتا ہے کیفیات علمیہ یا تمنائیہ مین تحویل کر سکتے
ہین کیا یہہ خوشی اور رنج کے تاثرات نہین ہین جب ہم ایسے تاثرات کی حقیقت سے انکار
نہین کر سکتے تو ہم مجبوراً انکو ایسے سلسلۂ ظہورات مین شامل کرتے ہین جو دیگر ہر دو جماعت
سے تمیز ہونیکے باعث خود بخود ایک تیسری جماعت کی بنا ہے - یہہ مانا کہ کیفیات باطنی ہماری توجہ کو
اسقدر نہین کھینچتین جسقدر افعال خارجی کیونکہ افعال خارجی مین نتیجہ خارجی فعل کو پیدا کرتی ہے اور کیفیات
باطنی مین حالت ذہنی کے سوا اور کچھہ نہین ہوتا لیکن ایک قسم کی کیفیات کا غلبہ دوسری قسم
کی عدم موجودگی کا ثبوت نہین ہو سکتا کینٹ کی تقسیم کے معترضین مین سے کیرگ کا
اعتراض نہایت مشہور ہے وہ کہتا ہے کہ علمیات اور تاثرات اور تمنیات مین تمیز
کرنا بالکل لغو ہے اور اسکی دلیل یہہ ہے کہ عملہاے ذہنی کی سمت یا تو اندر کیطرف ہوگی یا خارج کیطرف
یعنے عمل ذہنی یا تو باطنی ہوگا یا خارجی - باطنی کو وہ علمیات کہتا ہے اور خارجی کو تمنیات
اگر تیسری قسم کا عمل انکے درمیان داخل ہو تو ضرور ہے کہ یا تو اسکی سمت باطنی ہو اس
حالت مین یہہ قواے علمیہ سے علیحدہ نہین ہو سکتا یا خارجی ہو اسحالت مین یہہ تمنیات
کے مطابق ہوگا یا اسکی حالت بین بین ہوگی دو سمتین ہون تب علمیات اور تمنیات دونو

لکچر اکتالیسوان

کیفیات ذہنی کی دوسری جماعت یعنی تاثرات اور انکا علاقہ تمنیات اور علمیات سے

اس مضمون پر بحث کرنے کیوقت سوالات مندرجہ ذیل پر غور کرنا پڑتا ہے۔

اول۔ کیا خوشی اور رنج کی کیفیت کیفیات باطنی کی ایک علیحدہ قسم ہے۔؟

دوم کیفیات باطنی ہین بمقابلہ علمیات اور تمنیات کے تاثرات کی جگہہ کونسی ہونی چاہیے اور آیا پہلے تاثرات پر بحث کرنی چاہئے یا تمنیات پر۔؟

سوم۔ تاثرات کی تقسیم کسطرح ہونی چاہئے؟

(۱) لفظ تاثرات کا مفہوم کسی ایسے لفظ کی معنے مقرر کرنا جو اشیاء خارجی کو تعبیر کرے آسان ہے مثلاً گھوڑا گھر بیل وغیرہ لیکن کیفیات ذہنی ہین جنکا ہم مشاہدہ نہین کرسکتے ایسا کرنا مشکل ہے اسی لئے غلطیان پیدا ہوتی ہین کیونکہ کوئی شخص کچھہ معنے کرتا ہے کوئی کچھہ ہی غلطی بالخصوص لفظ فی لنگ کے استعمال مین ہوئی ہے جسکا ترجمہ ہم نے تاثر کیا ہی پہلے پہل اس لفظ کا استعمال حس لامسہ کے احساسات پر ہوا لیکن آخر کار اس سے وہ کیفیات ذہنی مراد لی گئین جو خوشی اور رنج کا نتیجہ ہین۔

(۲) کیفیت تاثر کی تاریخ۔ قدیم فلسفی اور خاصکر مشائین یعنی شاگردان ارسطو تاثرات کو کیفیات ذہنی مین علیحدہ جگہہ نہ دیتی تہی اور قوای ذہنی کی تقسیم فقط علمیات اور تمنیات ہین کرلی تہی اور زمانہ حال مین کینٹ سے پہلے قوائے علمی کی تقسیم فقط قوای عملی اور نظری ہین کیجاتی تہی لیکن یہہ تقسیم ناکافی اور غلط ہے کینٹ ۔۔ ادل ہی اول یہہ سہ گانہ تقسیم اختراع کی بہت سے جرمن فلسفیون نے

ہوتا کہ زمانہ گذشتہ مین اسکا کوئی وجود نہ تہا کیونکہ اگر ایسا تصور ہوسکے تو گویا ہم ایک شئی کو
ایکدفعہ موجود خیال کرکے پہر اسکو خارج از وجود خیال کرسکتے ہین اور یہہ ناممکن ہے اسلئے
ایسا تصور کرنا ضروری ہے کہ زمانہ سابقہ مین یہہ شئی کسی اور صورت مین موجود ہوگی۔

(۳) یہہ کہنا کہ عُلت کا خیال ہمین اُسوقت پیدا ہوتا ہے کہ جب ہم ظہورات کو ایک مستقل
سلسلہ مین دیکہتے ہین" غلط معلوم ہوتا ہے مشاہدہ سے ہم خاص نتایج کے خاص اسباب
بتا سکتے ہین لیکن ان خاص اسباب سے قانون علیت کا کچہہ تعلق نہین اس قانون مین
فقط یہہ اصول شامل ہے کہ "ہر معلول کی علت ضروری ہے"۔

(۴) **علیت** کا مسئلہ (۱) سادہ ہے کیونکہ ہمین کوئی نیا اصول وضع نہین کیا گیا۔

(۲) اس سے ہم شک سے بچ سکتے ہین کیونکہ بجائے اسکے کہ ایک اصول اسباب مین وضع کیا
جائے کہ وجود کا آغاز مطلق اور سلسلہ غیر متناہی دونو ناممکن ہین اس مین ہم ان دو متناقض
اشیاء کی تصور کرنے کی قابلیت کو اپنی قوائے کی محدود یا ضعیف ہونیکا نتیجہ ظاہر کرسکتے ہین
اسلئے ہم اس شک سے بچ جاتے ہین کہ ہم فقط دہوکہے مین ہین اور حقیقت اشیاء ہمین معلوم
نہین ہوسکتے۔

(۳) اسکے ذریعہ ہم مذہب دہریہ سے بہی بچ سکتے ہین کیونکہ اگر وجود فقط پیشرو اور پیرو
ظہورات کا سلسلہ ہو تو اسمین سبب اول کا خیال زایل ہو جاتا ہے مسئلہ **علیت** مین یہہ مشکلات
پیش نہین آسکتین کیونکہ ہمین یہہ فرض نہین کیا گیا کہ جو کچہہ تفکر مین ضروری ہے وہ عالم وجود مین بہی
ضروری ہوگا ہمین فقط یہان انکا اظہار ہے کہ تصدیق علت دو متناقض اشیاء کی ناقابلیت تصور پر مبنی ہے
جنمین سے کوئی ایک ضرور درست ہوگی ممکن ہے کہ ہمارے ارادہ کا آزاد ہونا ہماری سمجہہ مین نہ آسکے تو بہی ہم مسئلہ قسمت
سے بچنے کیلئے یہہ کہہ سکتے ہین کہ ممکن ہو کہ اُس شئی کا امکان ضروری ہو جس شئی کا ذہن بالکل تصور نہین کرسکتا
اور چونکہ ہماری فطرت مین یہہ خیال ہو کہ ہمارے چند فرائض ہین جنکو ادا کرینگے ہم جوابدہ ہونگے اور اس
جوابدہی مین آزادی بہی شامل ہے اسلئے آغاز مطلق اور آزادی کا سمجہہ مین نہ آنا حقیقت آزادی کا مانع نہین ہوسکتا

لکچر چالیسوان

قانون مشروط و مسئلہ علیت

(۱) قانون مشروط ذہن کا وہ قانون ہے جسکے روسے ہم فقط دو ناقابل تصور حدود کے درمیان منتہا و ابتدا وقت و وسعت کے ساتھہ اشیاء کا علم رکھہ سکتے ہین مثلاً ہمین کسی شئے کے وجود کا خارج از زمان یا مکان تصور نہین ہو سکتا ہے۔ وجود۔ زمان۔ وسعت۔ ہر فعل ذہن کے اجزاء ہین یعنے ذہن کی فکر کے لئے یہہ تینون لازم و ملزوم ہین اور تصور ذہن محدود ہی کیونکہ نہ ہم زمانہ کے آغاز مطلق اور نہ اُسکے سلسلۂ غیر متناہی کا تصور کر سکتے ہین توبہی ایک اُنہین سی صحیح ہے اسسے ثابت ہوا کہ جس چیز کا امکان ہم سمجہہ نہین سکتے ممکن ہی کہ وہ حقیقتاً ناممکن نہو اور یہہ کہ تفکر کی ضروریات ہمیشہ نوامیس علمیہ بہی نہین ہوتین بلکہ اکثر ذہن کی ناقابلیتین ہوتی ہین۔

(۲) علیت کا تصور اسی قانون کی استعمال سے پیدا ہوتا ہے ہم مخلوق کا تصور کر سکتے ہین لیکن ہم اُسکے آغاز مطلق کا تصور نہین کر سکتے اگر ہم یہہ تصور کرین کہ مخلوقات خالق سے نکلی ہے تو ہم یہہ یقین نہین کر سکتے کہ اب وجود کی مقدار بہ نسبت اس حالت کی کہ یہ خالق مین تہی کچہہ زیادہ ہے نہ ہمین اس مخلوقات کے سراسر معدوم ہونے کا تصور ہو سکتا ہی اسلئے تمام اشیاء جواب حقیقتہً دنیا مین موجود ہین۔ ان کی بابت ہمین یہہ تصور پیدا ہوتا ہے کہ وہ اس حالت سے پہلے بہی موجودات مین ضرور ہونگی اور دنیا کے معدوم ہونے سے اگر کچہہ مراد ہو تو یہی ہو سکتی ہے کہ امداد الہی اس سے کہنچ لیجاوےگی چونکہ ہم وجود زمانہ گذشتہ کو خیال مین معدوم تصور نہین کر سکتے اسلئے ہم ہر شے کی علت کیطرف مائل ہوتے ہین۔ جب ہم کسی شئے کو آغاز ہوتے ہوئے دیکہہ لیتے ہین تو ہمین یہہ تصور نہین

نہین کر سکتا اور اُسکے وجود کے تصور کے ساتھہ زمانہ کا خیال بہی پیدا ہو جاتا ہے لیکن جب مین وجود کا تصور کرتا ہون تو مین نہ تو اسکے آغاز مطلق اور نہ اسکے انجام مطلق کا تصور کر سکتا ہون۔ یہی قانون مشروط ہے اور اسی سے اصول علت پیدا ہوتا ہے یعنی یہہ کہ جب ہم کسی معلول کو دیکھتے ہین تو ہمین یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہہ چند اسباب کا نتیجہ ہے یعنی اُسکا وجود حال اسکے علل سابقہ مین شامل ہوگا اگرچہ ہمین اُسکی خاص خاص علل کا علم نہین ہو سکتا۔

اور ہیوم کے اس تجربی فلسفہ کے باعث ہرس ایڈ اور کینٹ نے اسکے برخلاف اپنا فلسفہ لکھنا شروع کیا۔

(ب) آرائے جبلی۔

اول۔ ڈی کارٹ۔ لائیب نٹز۔ سٹوارٹ۔ کینٹ۔ فکٹی۔ گسین اس رائے کو مانتے ہین کہ "ہرایک شئے جو وجود مین آتی ہے اُسکی علت کیطرف مائل ہونا ذہن کے اصول اولیہ مین سے ہے یہہ رائے بموجب قانون کفایت غیر ضروری ہے کیونکہ جب ہم کسی ظہور کی کافی توجیہہ اور ڈھنگ سے کر سکتے ہین تو اسکے لئے نیا اصول پیدا کرنا درست نہین۔

دوم۔ اس رائے کا معاون ڈاکٹر براؤن ہے اور یہہ استقلال قدرت کے یقین پر مبنی ہے اور چونکہ یہہ یقین وہی ہے اسلئے اس رائے اور پہلی رائے مین کچھہ فرق نہین۔

سوم۔ لائیب نٹز کے مقلدین ولف۔ بام گارٹن وغیرہ علیت کو قانون تناقص پر مبنی کرتے ہین لیکن جو دلایل وہ پیش کرتے ہین اُنہین مین سوال حل طلب خفیۃً فرض کرلیا گیا ہے۔ انکی دلیل یہہ ہے کہ جو چیز بے سبب پیدا ہوتی ہے وہ نیستی سے پیدا ہوتی ہے یعنے نیستی اسکی علت ہوتی ہے لیکن نیستی علت نہین ہوسکتی اسلئے ہر ایک شئے کی حقیقی علت ہونی چاہئے اسجگہ علت کا تصور جسے ثابت کرنا چاہئے خفیۃً شروع ہی فرض کرلیا گیا ہے کیونکہ پہلے پہل تمام علل کو اُڑا دینا نیز نیستی کو بحیثیت علل ناممکن سمجھنا پھر اسی کو علت فرض کرنا اور اس فرضیت کی بیہودگی سے یہہ نتیجہ اخذ کرنا کہ تمام علل کا ماننا دینا بھی بیہودہ ہے خلاف عقل و منطق ہے اس رائے کو اب سب نے چھوڑ دیا ہے

چہارم۔ اس رائے کے بموجب اصول علیت قانون مشروط کا نتیجہ ہے۔ جبکہ ڈی کارٹ نے یہہ کہا کہ "مین فکر کرتا ہون اسلئے مین ہون" تو اسمین وجود زمانی کا خیال شامل تھا اسلئے وجود محدود الزمان خیال کی تین شرائط ظاہر کرتا ہے جس سے ہم اصول علیت اخذ کرتے ہین مثلاً جب مین خیال کرتا ہون کہ ایک شئے موجود ہے تو مین خیال مین اُسی معدوم تصور

(۱) آراے تجربی

اول ؎ ان ارائے مین سے بعض فلسفیون نے اول و دوم دونو کو مانا ہے اور بعض نے دوم کو مانا اور اول سے انکار کیا ہے - لیکن دو نو فریقے غلطی پہ ہین کیونکہ -

(۱) عالم خارجی مین جو ربط علت و معلول کے درمیان ہوتی ہے اُسکا ہمین ادراک نہین ہوتا پہلے پہل اس رائے کو امام غزالی نے جو بارہوین صدی کا اسلامی فلسفی گذرا ہے قایم کیا اسکی رائے مین فقط خدا کل عالم مین معلولات کا سبب حقیقی ہے اور دیگر اسباب فقط معلول کی شرائط ہین اس رائے کو سکول مین نے اختیار کیا اور بعدہ مال برانش اور ہیوم نے تسلیم کیا -

(۲) چونکہ ایسا ادراک فقط تجربہ پر مبنی ہے ہم اسی سے ضرورت اور کلیت کی توجیہہ نہین کر سکتے

دوم - لاک - مین ڈی بای ران وغیرہ کی یہہ رائے تھی کہ علت کا تصور ارادہ سے حاصل ہوتا ہے اور اسی تصور سے ہم کل عالم کے تغیر و تبدلات کی توجیہہ کرتے ہین لیکن ارادہ اور فعل ظاہری کے درمیان جو متعدد کارروائیان ہوتی ہین انکا ہمین تعقل نہین ہوتا اور نہ ہمین ضرورت اور عمومیت کا تصور ہوتا ہے -

سوم ہم ظہورات کے متعدد مستقل سلسلون کا مشاہدہ کر کر علیت کا تصور حاصل کرتے ہین چونکہ اس رائے کی بموجب تجربہ محدود اس یقین کلّی کی دلیل پیش کیجاتی ہے کہ "ہر نتیجہ کی علت ہونی چاہیئے" اسلیئے یہہ رائے غلط ہے -

چہارم جس رائے کی بموجب ائتلاف اور عادت ۔ اصول علیت کے بنا ہین اُس سے علت کی ضروری ہونے کی پوری پوری توجیہہ نہین ہو سکتی کیونکہ اگرچہ عادت مدت تک قائم ہو کر رابطہ علت کے یقین کو مضبوط کرتی ہے تو بھی یہہ یقین عادت سے ضروری نہین بن سکتا - ہیوم نے اپنی ایک کتاب مین اس رائے کی طرف میلان ظاہر کیا ہے کیونکہ وہ یہہ کہتا ہے کہ علت کا تصور ایسی تجربہ کی پیداوار ہے جو تکرار اور عادت سے پیدا ہوتا ہے -

دوئم یہہ کہ ذہن کا قانون ثانی ہے۔

اول جماعت مین دو رائین ہین۔

اول رائے یہہ ہے کہ اصول علیت ضروری ہے کیونکہ ہر ایک شئے جو وجود مین آتی ہے اسکا سبب لابد ہے۔

دوم رائے کے بموجب اصول علیت کا یقین استقلال قدرت کی امید کے ہمراہ پیدا ہوتا ہے

دوئم جماعت بہی دو اقسام مین تقسیم کی گئی ہے ایک قسم اصول علیت کو قانون تناقض مین تحویل کرتی ہے دوسری اُسکو قانون مشروط مین۔

آرا مذکورہ بالا کا شجرہ

اصول علیت

ا	تجربی	مبنی بر علم اصلی	خارجی — جبکہ عالم خارجی و باطنی مین علیت کا مدار و انحصار ایک پر ہو (۱)
			باطنی — جبکہ ہم عالم خارجی و ارادونکی قطعًا وجدانی حقیقت سمجہین (۲)
		مبنی بر علم نقلی	خارجی — استقراء و تعمیم وغیرہ (۳)
			باطنی — ائتلاف و تکرار عادت وغیرہ (۴)
ب	جبلی	مبنی بر علم اصلی	قانون ضرورے — ذہن کا ایک خاص اصول (۱)
			قانون اتفاقی — استقلال قدرت کی خاص امید (۲)
		مبنی بر علم نقلی	قانون تناقض — معروف ہے (۳)
			قانون مشروط — معروف ہے (۴)

براؤن کی جگھہ پر فلسفہ اخلاق کا پروفیسر مقرر ہوا تھا براؤن کی اِس رائے پر جرح کی ہے اور اُسکی رائے یہہ ہے کہ طاقت اور قابلیت تغیر بھی تصور علت کی ضروری اجزا ہین

(۲) مسئلہ علیت کے باب مین آجتک آٹھ آرائے قائم ہو چکی ہین۔ ہیملٹن انکی جماعت بندی اسطرح کرتا ہے۔ ان ارائے کی دو شاخین ہین۔

پہلی شاخ (ا) مین وہ آرائے شامل ہین جنکو بموجب اصول علیت تجربی ہے

دوسری شاخ (ب) مین وہ آرائے ہین جنکے بموجب یہہ اصول جبلی یعنے ذہن کی شرط ہے۔

ان دونو آرائے مین مختلف حکماء نے مختلف انواع رکھے ہین شاخ (ا) مین دو جماعتیں ہین۔

اول وہ جماعت جو اس اصول کو علم اصلی یعنے ادراک استحضار وغیرہ پر مبنی کرتی ہے

دوم جو اسے علم نقلی پر قائم کرتی ہے۔ انہین سے ہر ایک کی ہر دو قسم ہین۔

اول قسم مین اس اصول کا ماخذ خارجی ہوتا ہے۔

دوئم مین باطنی۔

علم اصلی کیصورت مین ماخذ کو اسوقت خارجی کہا جاتا ہے جبکہ ہمین عالم خارجی اور باطنی مین طاقت عامل کا بلا واسطہ ادراک ہو اور باطنی اسوقت جبکہ ہم اس اصول کو اپنے ارادون کی طاقت مین وجدان کے ذریعہ سے دیکھہ لین۔

علم نقلی کیصورت مین ماخذ کو خارجی اسوقت کہا جاتا ہے جبکہ یہہ اصول استقراء یا تعمیم کا نتیجہ ہو باطنی اسوقت جبکہ یہہ ایتلاف خیالات یا عادت کا نتیجہ ہو

اسیطرحسے دوسری شاخ (ب) جسکے، وسے اصول علیت تجربہ کا نتیجہ نہین بلکہ تجربہ کی شرط ہے مختلف طرحسے تقسیم کی گئی ہے اس شاخ کی دو جماعتین ہین۔

اول یہہ کہ اصول علیت ذہن کا قانون اول ہے۔

لکچر انتالیسوان

قانون مشروط - اسکا استعمال - اصول علیت

(۱) قانون مشروط سے نہ صرف مسئلہ وجود مطلق کی توضیح ہوسکتی ہے بلکہ علت ومعلول اور جوہر و عرض کے دو بڑے اصولون کی توجیہہ بہی ہوسکتی ہے فلسفہ کے تمام مسائل مین علیت کا مسئلہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔

(ا) علیت کا عام بیان - جبکہ کوئی شئے وجود مین آتی ہے تو ہم مجبوراً یہہ یقین کرتے ہین کہ اسکا کوئی سبب ہے یعنے ہم کسی چیز کا مطلقاً وجود مین آنا یا معدوم ہوجانا یا نیست کا ہست ہونا یا ہست سے نیست ہونا تصور نہین کرسکتے پس جب یہہ کہا جاتا ہے کہ خدا نیستی سے ہستی مین لاتا ہے تو ہم فرض کرلیتے ہین کہ وہ وجود کو اپنی ذات سے نکالتا ہے

(ب) ہم تصور نہین کرسکتے کہ وجود کا تکملہ بڑہایا یا گہٹایا جاسکتا ہے مثلاً بارود مین ہم خیال نہین کرسکتے کہ تین اجزاء گندہک کویلہ شورہ کے علاوہ اور کچہہ اور بہی ہے اور نہ یہہ کہ جب اسمین آگ لگائی جاوے تو یہہ معدوم ہوجاتا ہے اور نہ یہہ ضرور ہے کہ ہم خاص معلول کی خاص علل دریافت کرین فقط اس اصول کلیہ سے واقف ہونا کافی ہے کہ ہرایک واقعہ کا سبب یا اسباب لابد ہے

(ج) تمام فلسفی بیان مذکورہ بالا کے مقر ہین الّا براؤن جسکی رائے مین علت فقط ایک پیشرو ہی اور معلول پیرو - براؤن کی رائے مین یہہ ایک بڑا نقص ہے کیونکہ اس سے ضرورت کا خیال بالکل اڑادیا گیا ہے - ولسن صاحب نے جو کلاسگو کے یونیورسٹی مین

حاشیہ - بعضون نے اس خیال سے یہہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہیملٹن کی مسئلہ علیت مین مذہب وحدت وجود یعنے سپینوزا ازم کیطرف میلان پایا جاتا ہے۔

تمام فلسفیون مین سے فقط کینٹ نے اس قوت کے خواص اور مشمولات کا نہایت عمدہ طور سے بیان کیا ہے۔

(۴) اس امر مین کہ کونسی علمیات ساذجہ (یعنے اولیہ) ہین اور کونسی مرکبہ فلسفیون کی آرائے مین اختلاف ہے اور سر ہیڈ اور سٹوارٹ اتنا ہی بیان نہین کرتے کہ اس قوت مین کون کونسی واقعات شامل ہین بلکہ جن واقعات کی توجیہہ خفیف غور کے بعد تجربہ سے بیان نہ ہو سکے اُن سب کو وہ علمیات اولیہ کی فہرست مین داخل کرتے ہین کینٹ کی فہرست بھی باقاعدہ اور مکمل نہین۔ ان علمیات اولیہ مین سے بڑے بڑے یہہ ہین۔ علم وجود۔ علم علیت۔ وسعت۔ زمان نیکی۔ بدی۔ ریاضی کے علوم متعارفہ۔ اور منطق کے اصول متعارفہ۔

(۵) ہیملٹن کی رائے یہہ ہے کہ ان علوم بدیہی مین جنکو اصول ضروری اور علم وہبی اور بدیہیات از قسم اولیات وغیرہ بھی کہتے ہین ضرورت کا خاصہ یا تو ذہن کی کسی طاقت سے پیدا ہوتا ہے یا مجبوری سے۔

(ا) جب ذہن وجود علیت اور زمان ومکان کا تصور کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہہ عمل ذہن کی کسی طاقت کا نتیجہ ہے۔

(ب) ان کے علاوہ ایک اور قسم کے اولیات بھی ہین جو ذہن کی مجبوری سے پیدا ہوتے ہین جیسے یہہ اصول کہ ایک چیز وقت واحد مین موجود اور غیر موجود دونو نہین ہو سکتی اور یہہ اصول کہ ایک چیز یا موجود ہوگی یا غیر موجود۔ یہین اصول پر ہیملٹن کا مشہور مسئلہ جسکو قانون مشروط کہتے ہین مبنی ہے اور وہ یہہ ہے کہ ہر ایک چیز جو قابل تصور ہے دو متناقض حدون کے درمیان ہوتی ہے جنمین سے دونو صحیح نہین ہو سکتین۔ لیکن ایک ضرور صحیح ہوگی مثلاً زمانہ کے تصور مین زمان یا تو محدود ہے یا غیر محدود۔ لیکن ہم ان مین سے دونونکا امکان کا تصور نہین کر سکتے پھر بھی انہین سے ایک ضرور صحیح ہوجانا چاہئے اسطرح سے وسعت کی بابت بھی کہہ سکتے ہین وسعت محدود ہے یا غیر محدود اسی قسم کی دلیل سے ہیملٹن خدا کے وجود کو ثابت کرتا ہے اور علیت کے مسئلہ کو بھی اسی اصول پر قائم کرتا ہے

علم محدود ہے اور آدمی ایک حد پر پونچکر آگے ترقی نہین کر سکتا لیکن یہہ بات تجربہ روزمرہ کے برخلاف ہے کیونکہ آدمی کی ترقی محدود نہین بلکہ جو امور ایک صدی مین معلوم نہ تھے اُنکو دوسری صدی کے لوگون نے تحقیق کیا اور جو دوسری صدی مین معلوم نہ تھی اُنکو تیسری صدی مین تحقیق کیا گیا علے ہذالقیاس ہمیشہ ترقی ہوتی چلی آئی ہے اور ہوتی رہیگی اور وہ اصول جنکو بباعث ناواقفیت اصول جبلی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہو تجربہ کی پیدایش ثابت کیجاینگے۔

وہبی فلسفیون کا یہہ جواب ہے کہ چونکہ علمیات اولیہ ضروری اور ہماری سرشت مین ہین ہم ان کی توجیہہ بیان نہین کر سکتے علاوہ ازین بار ثبوت اُن اشخاص پر نہین جو انہین تسلیم کرتے ہین جیسا کہ وہ خود ظاہر ہون بلکہ اُن کے ذمہ ہے جو کہتے ہین کہ ممکن ہے کہ وہ حقیقت مین اپنی ظاہری صورت سے مختلف ہون"۔

لیکن اول ہی اول یہہ بات لایبٹ نٹز نی ظاہر کی کہ خیالات وہبی مین عمومیت اور ضرورت کا تصور شامل ہو اور انہین دو خواص کے سبب سے وہبی اور کسبی مین تمیز کیجاتی ہے اور اُسنے لاک کی برخلاف یہہ ثابت کیا کہ حواس سے ضروری علمیات حاصل نہین ہوتین بلکہ اتفاقی۔ اور ضروری علمیات کا علم ہمین قدرتاً حاصل ہوتا ہے (ضروری علمیات سے وہی مراد ہین جنکو از قسم اولیات کہتے ہین)

ریڈ نے بھی اسی راے کو مفصلہ ذیل تین دلایل کے رو سے تسلیم کیا۔

اول۔ چونکہ تصدیق علیت مین واقعہ ضروری ظاہر ہوتا ہے نہ واقعہ اتفاقی۔

دوم۔ عام قاعدے جو تجربہ پر مبنی ہوتے ہین فقط اغلب ہوتے ہین یقینی نہین ہوتے۔

سوم۔ تجربہ سے ہم ایسا اصول نہین سیکھہ سکتے جو ہر وقت اور ہر جگہہ صادق آسکے۔

ہیوم نے بھی یہی نتیجہ استنباط کیا کیونکہ تجربہ گذشتہ صرف اُن اشیاء اور اُس زمانہ سے واقف کر سکتا ہے جو اسکے زیر نظر گذری ہون اور زمانہ آیندہ اور اشیاء نامعلومہ پر حاوی نہین ہو سکتا

لکچر اٹھتیسوان

قوت جبلّی

(۱) یہہ قوت قوائے علمیہ مین سے سب سے آخری ہے اور اُن علمیات اولیات کا ماخذ ہے جو قوانین تفکر کی بنا ہین اور خود بخود ہمارے تعقل مین داخل ہوتے ہین جسطرح قوائے گذشتہ مین تحصیل علم کیطرف ذہنی تیزی کا میلان ہوتا ہے اسمین ویسا نہین ہوتا یہہ فقط ہمارے علم تجربی کی شرط ہے۔

(۲) یونانی مین اس طاقت کو ناؤس کہتے ہین انگریزی مین بعض اسکو کامن سینس یعنی حس مشترک کہتے ہین اور بعض بہت سے نامون مثلاً علم وہبی۔ یقین وغیرہ سے اسے موسوم کرتے ہین اور جو علمیات اسمین شامل ہین انکے بھی بہت سے نام ہین۔ مثلاً اصول اولیہ۔ قوانین تفکر اصول حس مشترک وغیرہ۔ نیز اسبات کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ اگرچہ یہہ اصول جبلّی ہین توبھی اُنکے انکشاف کے لئے تجربہ ضروری ہے

(۳) خیالات وہبی اور خیالات کسبی کے درمیان مدت سے فرق چلا آتا ہے۔ ڈی کارٹ کی یہہ رائے تھی کہ ہمارے علم کا ماخذ ذہن مین ہے۔ ہمارے علمیات کسوبہ ادراک۔ حافظہ۔ توجہ۔ وغیرہ کے ذریعہ تجربہ سے حاصل ہوتے ہین لیکن خیالات اولیہ خود بخود ہمارے ذہن مین پیدا ہوتے ہین اور تمام دیگر اصولون کی بنا ہین توبھی بعض فلسفی جنہین سے مل۔ ہیوم۔ بین وغیرہ ہین علم جبلّی سے انکار کرتے ہین۔ انکے فلسفہ کو فلسفہ تجربی کہا جاتا ہے جو شخص اصول اولیہ کی قوت کو تسلیم کرتے ہین انکا فلسفہ فلسفہ وہبی کہلاتا ہے اسلئے قوت جبلّی کے متعلق فلسفہ کے دو بڑے فرقون مین بحث چلی آتی ہے تجربی فلسفی کہتے ہین کہ علمیات اولیہ کا ماننا گویا اسبات کا تسلیم کرنا ہے کہ آدمی کا دایرہ

ہے کہ پہلے فرقہ کی تحلیل بلحاظ وسعت ہے اور دوسرے فرقہ کی ترکیب بلحاظ عمق ہے
اسیطرح یونانی منطقیون کی ترکیب حال کے فلسفیون کی تحلیل کے مساوی ہے
کیونکہ قدیم فلسفہ مین تحلیل اکثر وسعت کے لحاظ سے کیجاتی تھی اور حال کے فلسفہ مین
عموماً عمق کے لحاظ سے کیجاتی ہے۔

صغری اور کبری کے درمیان سلب یا ایجاب کا حکم لگایا جاتا ہی مقدمہ کبری مین طرف کبری کا طرف اوسط سے مقابلہ ہوتا ہے اور مقدمہ صغری مین طرف صغری کا۔ مختلف اقسام برہان کی امثلہ مفصلہ ذیل جدول مین مندرج ہین

برہان	قیاسی	بالعمق	کل طبعی	سقراط منصف ہی انصاف نیکی ہی اسلئے سقراط نیک ہے
			کل ریاضیہ	ہندوستان مین پنجاب ہی پنجاب مین لاہور ہے اسلئے لاہور ہندوستان مین ہے
		بالوسعت		گہوڑا چارپایہ ہی۔ رخش ایک گہوڑا ہی۔ پس رخش چارپایہ ہی
	استقرائی	بالعمق	کل طبعی	سونا زرد نرم ہونیوالی باریک ہونیوالی دہات ہے یہہ خواص اس جسم مین پائی جاتی ہین اسلئے یہہ جسم سونا ہے
			کل ریاضیہ	پنجاب مین دہلی وغیرہ ہین۔ یہہ حصے اُس ملک کے ہین جسمین ہم رہتے ہین۔ اسلئے ہم پنجاب مین رہتے ہین۔
		بالوسعت		بیل کتا شیر وغیرہ حیوان ہین انہین کی جماعت کا نام جماعت چارپایہ ہی اسلئے چارپائے حیوان ہین۔

(۴) برہان قیاسی تحلیلی ہوتی ہے اور استقرائی ترکیبی۔ لیکن کسی تصور کی تحلیل بلحاظ اسکی وسعت کی گویا اسکی ترکیب ہے بلحاظ اسکی عمق کی۔ جبکہ کسی جنس کو انواع مین اور انواع کو افراد مین منقسم کیا جاوے تو یہہ تحلیل وسعت ہوگی اور ترکیب عمق استقراء مین بہی کل عمقی کی ترکیب کل وسعی کی ترکیب کے مخالف ہے

(۵) بر اعظم یوروپ مین حال کی فلسفیون نے تحلیل و ترکیب کے مفہوم کو ٹہیک نہین سمجہا اور اُس تعلق اور نسبت کی معلوم کرنے سے جو مابین تحلیل و ترکیب ہی غفلت کی ہی اسلئے گو کہ بعض نے ظاہراً طریقہ تحلیل کو اختیار کیا اور بعض نے طریقہ ترکیب کو در اصل پہلے فرقہ کی تحلیل دوسرے فرقہ کی ترکیب کے مساوی ہے اور اسکا باعث فقط یہہ

حقیقتاً علیحدہ نہین ہوسکتی کل (یا قضیہ) مین ایسے اجزا ہوتے ہین جنکی تقسیم ہوسکتی ہے لیکن جیسے موضوع جزو اور محمول کل ہو تو اس صورت مین کل بلحاظ وسعت تصور کو کل منطقی کہلاتا ہے مثلاً جبکہ اجناس مین انواع اور انواع مین افراد بطور اجزا کے ہوتے ہین

دویم برہان استقرائی۔

(۱) یہہ اس اصول پر مبنی ہے کہ جو کچھہ ہر ایک جزو پر صادق آتا ہے یا نہین آتا وہ کل پر بھی صادق آتا ہے یا نہین آتا یہین بھی کل طبعی اور منطقی ہوتا ہے۔

(۲) دونو قسم کے برہان مین نتیجہ مقدمات سے نکلتا ہے یہہ ضرور نہین کہ وہ مقدمات صحیح ہون بلکہ صحیح فرض کر لئے جاتی ہین اور جو کچھہ انسے نتیجہ نکلتا ہے وہ از روے منطق یا از روے صورت صحیح ہوتا ہے لیکن ممکن ہے کہ حقیقت مین غلط ہو

بعض منطقیون نے استقرا کو صحیح طور سے بیان نہین کیا ہے چنانچہ الکا قول ہے کہ استقرا مین چند اشیا سے کل کیجانب نتیجہ نکالا جاتا ہے مثلاً وہ استقرا کی مثال یون دیتے ہین جو چیز کسی جماعت کی بعض اشیاء مین پای جاتی ہے وہ کل جماعت مین پائی جاتی ہے یہہ چیز جماعت کی بعض اشیاء مین موجود ہے اسلئے یہہ کل جماعت مین موجود ہے + از روے منطق یہہ فقط برہان قیاسی ہے اور اسمین لفظ بعض کو کل مین تبدیل کرکے استقرا کی صورت مین ظاہر کرنا بڑے بہاری غلطی ہے برہان استقرا کی ہر ایک مقدمہ مین قانون استقلال قدرت فرض کیا جاتا ہے اور مختلف امثلہ جنپر نتیجہ مبنی ہوتا ہے لا انتہا لیبنی پڑتی ہین حتی کہ مشاہدہ کنندہ کو جبکہ وہ مشاہدہ کرنے لگے تو مثالین نہ ملین بلکہ بار بار وہی مشاہدہ مین آئین جنسے نتیجہ نکالا گیا ہے۔

(۳) عمل برہان کے اظہار لفظی کو قیاس کہا جاتا ہے اسمین کم سے کم تین قضایا جنکو مقدمات کبری و صغری و نتیجہ کہتے ہین شامل ہوتی ہین۔ مقدمات مین دو اطراف کبری و صغری کا تواتراً طرف اوسط سے مقابلہ کیا جاتا ہے اور نتیجہ مین طرف

اول قیاسی جسمین استدلال کلیات سے جزئیات کے طرف کیا جاتا ہے۔
دوم استقرائی جسمین استدلال جزئیات سے کلیات کیطرف کیا جاتا ہے۔

اول برہان قیاسی۔

(۱) یہہ اس اصول متعارفہ پر مبنی ہے کہ کسی جزو کا جزو اسکے کل کا جزو ہوتا ہے لیکن کل اور جزو دو قسم کے ہوتے ہین کیونکہ ممکن ہے کہ ایک ہی قضیہ مین مختلف عوارض کے لحاظ سے محمول موضوع کا جزو ہو اور موضوع محمول کا۔ مثلاً "دودھ سفید ہے" اس مثال مین سفید محمول ہے۔ ہم سفید کو ان خواص مین سے ایک خیال کر سکتے ہین۔ جو موضوع یعنے دودھ مین موجود ہین یا ہم سفید کو ایک ایسی جماعت کا نام خیال کر سکتے ہین جسکے افراد مین سے دودھ بھی ایک ہو۔ پس کسی تصور کی وسعت سے ان موضوعات کی تعداد مراد لیجاتی ہے جو محمول مین شامل ہون اور کسی تصور کے عمق سے ان محمولات کی تعداد مراد ہوتی ہے جو کسی موضوع مین شامل ہون۔ وسعت اور عمق مین نسبت منافی ہوتی ہے یہہ تمیز مابین وسعت تصور و عمق تصور برہان قیاسی و استقرائی[*] دونو کی تقسیم عظیمہ کی بنا ہے

(۲) برہان قیاسی مین جب موضوع کل ہو اور محمول جزو تو کل کو بلحاظ اسکے عمق کے کبھی تو کل طبعی اور کبھی کل ریاضیہ کہہ سکتے ہین۔ کل طبعی ایسے اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے جو

حاشیہ[*]۔ برہان قیاسی کا اصول یہہ ہے کہ اشیاء جو کسی ایک شے کے موافق ہین وہ خود بھی ایکدوسری کے موافق ہین اور برہان استقرائی کا یہہ اصول ہے کہ اسباب مقررہ سے ہمیشہ وہی نتائج پیدا ہونگے بشرطیکہ تمام عوارض اور سب جوہر ایکہی حالت مین رہین یا یون کہو کہ طریقہ استقراء وہ عمل ہے جسکے ذریعہ ہم امور واقعی سے قوانین و قواعد کو اور نتائج سے اسباب کو تحقیق کر سکین اور طریقہ قیاسی وہ عمل ہے جسسے ہم قوانین سے امور واقعی اور اسباب سے نتائج معلوم کر سکتے ہین۔ مثلاً جب ہم یہہ کہین کہ تمام اجسام زمین کیطرف مائل ہوتے ہین کیونکہ تمام صورتین جنکا ہمین اتک تجربہ ہے ہاسکی تصدیق کرتی ہین تو یہہ عمل استقرا ہوگا لیکن جب ہم یہ کہین کہ یہ پتھر جو ہمارے ہاتھہ مین ہے زمین پر گریگا تو یہہ عمل قیاسی ہوگا۔

مسئلہ کمیت محمول کے حق مین یہہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ زبان کو خیال کا پورا پورا مقیاس ہونا چاہئے یعنے ضروری ہے کہ جو امور خیال مین شامل ہون وہ سب کو سب الفاظ کے ذریعہ ظاہر کئے جاوین۔ اس دعوی کو ہیملٹن نے ایجاد نہین کیا بلکہ یہہ منطق کا ایک اصول متعارفہ ہے اور کئی اشخاص نامی۔ بیچر۔ لیم بورٹ۔ ھاف یایر وغیرہ وغیرہ نے بھی اسے تسلیم کیا ہے اس مسئلہ کی ماننے سے آٹھہ قضایا (یعنے موجبہ اور سالبہ دونو) پیدا ہوتے ہین مثلاً۔

اول جنمین موضوع و محمول دونو کلیہ ہون	موجبہ	(۱)
	سالبہ	(۲)
دوم جنمین موضوع کلیہ اور محمول جزئیہ ہو	موجبہ	(۳)
	سالبہ	(۴)
سوم۔ جنمین موضوع جزئیہ محمول کلیہ ہو	موجبہ	(۵)
	سالبہ	(۶)
چہارم ۔ جنمین موضوع و محمول دونو جزئیہ ہون	موجبہ	(۷)
	سالبہ	(۸)

اس مسئلہ کی تسلیم کرنے سے قواعد عکس کو مقرر کرنے اور پھر اُنکے یاد رکھنے کی کچھہ ضرورت نہین رہتی
تصدیق بالتعمیم و تصدیق بالتخصیص ۔ **تصدیق بالتعمیم** مین موضوع کل اور محمول اس کل کی خواص ہوتے ہین اور **تصدیق بالتخصیص** مین محمول کل اور موضوع اجزا یعنے اس کل کے افراد مشمولہ ہوتے ہین۔

(ب) **بُرہان** مقابلہ کی سب سے افضل قوت ہے اسمین مقابلہ کا دوہرا عمل کرنا پڑتا ہے کیونکہ ہم دو تصورات کا تیسرے تصور کے ذریعہ مقابلہ کرتے ہین مثلاً آ مین ب شامل ہے اور ب مین ج شامل ہو اسلئے آ مین ج شامل ہے۔ **برہان** دو طرحکا ہوتا ہی

کے ناقص ہونے کے باعث ہمارے لئے ضروری ہین کیونکہ اگر ہم ہر ایک قسم کے علم کو بالبداہت حاصل کر سکتے تو ان کی کچھہ ضرورت نہ پڑتی لیکن ہمارا علم ابہام بین سے پیدا ہوتا ہے اور جون جون ہمارے تصورات صاف ہوتی جاتی ہین ہم تصور کے ایک حصہ کا کل تصور سے یا ایک تصور کا دوسرے تصور سے مقابلہ کرتی ہین اور اسطرح سے معلوم کرتی ہین کہ وہ تصور دوسرے تصور کے موافق ہے یا نہین۔ اسی کو تصدیق کہتے ہین ہم ہر وقت جبکہ عمل تصدیق کرتے ہین تو ایک کل تصور کا اسکی جزو کے ساتھہ مقابلہ کرتی ہین اور معلوم کرتے ہین کہ پہلا پچھلے کا جزو ہے انہین سے ایک کو موضوع اور دوسرے کو محمول کہتے ہین اور فعل جو انکو ملاتا ہے رابطہ کہلاتا ہے اور یہہ سب ملکر قضیہ معقولہ بناتے ہین۔ کبھی موضوع کل اور محمول جزو ہوتا ہے اور کبھی اسکے برعکس لیکن دونو صورتون مین مقابلہ مابین کلیات و جزئیات کے ہے بعض اوقات یہہ معلوم کرنا کہ کون حصہ طرف کل ہے اور کون جزو مشکل ہو جاتا ہے ایسی صورتون مین متن (رابطہ عبارت) کو دیکھنا چاہئے ہر ایک تصدیق مین چار چیزین شامل ہین۔

(۱) کم سے کم دو خیالات کے وجود کو تسلیم کرنا۔

(۲) انکا مقابلہ۔

(۳) وہ نتیجہ جس سے ہم معلوم کرتے ہین کہ ایک تصور دوسری تصور پر شامل ہے یا غیر شامل۔

(۴) ہمارا اس نتیجہ کو تسلیم کرنا۔

اس جگہہ دو امور قابل لحاظ ہین

اول محمول کی کمیت

دوم تمیز مابین تصدیق بالتخصیص جسے تصدیق بالوسعت بھی کہہ سکتے ہین اور تصدیق بالتعمیم جسے تصدیق بالعمق بھی کہہ سکتے ہین

لکچر سینتیسوان

قوت مجوزہ

تصدیق وبرہان

عمل مقابلہ کی تین قسم ہین تصور۔ تصدیق۔ برہان۔
پہلی قسم پر کچھہ کچھہ بحث ہو چکی ہے اسمین اشیاء کا مقابلہ بلحاظ انکی باہمی مشابہتون کے کیا جاتا ہے اور یہہ مشابہتین کسی جماعت کے افراد کے درمیان ربط پیدا کرتی ہین وہ عمل جسکے ذریعہ ہم ان مشترکہ مشابہتون کو کسی جماعت کی خصوصیت قرار دیتے ہین **عمل تصور** کہلاتا ہے اور وہ لفظ جس سے اس تصور کو ظاہر کیا جائے **طرف کلی متواطی** کہلاتا ہے۔ ہم آگے بیان کر آئے ہین کہ اس مسئلہ کے متعلق بہت سے سوالات پیدا ہوتے ہین مثلاً **تعمیم۔ تجرید۔ تحلیل وترکیب**۔ نیز مذہب اسمائی وتصوری۔ ہم ان تمام سوالونکا جو **قوت مقابلہ** کے ادنے قسم سے متعلق ہین پہلے ہی فیصلہ کر آئے ہین۔ اب ہم اس قوت کے اعلے اقسام کی بحث کرینگے جسمین عمل تو وہی لیکن زیادہ پیچیدہ ہے یہہ اقسام **تصدیق وبرہان** ہین۔

(۱) تصدیق۔ آگے ہم کہہ آئے ہین کہ تصدیق تعقل کی شرائط مین سے ایک شرط ہے لیکن تعقل مین تصدیق خفی ہوتی ہے اور تصدیق صریح وہ عمل ہے جسمین ہم ایک خیال کا دوسرے سے مقابلہ کرکے قضیہ معقولہ (موجبہ یا سالبہ) کے شکل مین یہہ امر ظاہر کرین کہ وہ خیال ایکدوسرے کے موافق ہین یا نہین۔ لفظ تصدیق ذہنی عمل کو ظاہر کرتا ہے لفظ قضیہ معقولہ اسی عمل کے نتیجہ کے اظہار کو ظاہر کرتا ہے
تصدیق وبرہان کے سبب سے انسان کی اور مخلوقات ادنی سے تمیز ہوتی ہے اور یہہ دونو ہمارے نفس ذہن

(۱۵۶۸ع سے ۱۶۳۹ع تک) اور کائیب نتز ہین جنکی یہہ رائے ہے کہ تمام خاص خاص نام پہلے پہل جنسی یا عام تھے مثلاً برو لٹس - سی نہ د وغیرہ اور نیز افراد کے تمام انواع کے نام تھے کیونکہ پہلے پہل باریک فرق جو افراد مین ہوتی ہین معلوم نہ تھے جسقدر ان فرقون کی واقفیت ہوتی جاتی ہے اُسیقدر افراد کے نام پہلتے جاتے ہین -

(ج) ہیملٹن صاحب جیسا کہ پہلے ہی ظاہر کیا گیا ہے تیسری مذہب کے پیرو ہین جو ان دونون کے درمیان ہو - جیسا کہ علم بشری کل سے شروع ہوکر اجزا کیطرف آتا ہے اُسی طرح اسماء اشیاء بھی عام سے خاص ہوجاتے ہین لیکن اول ہی اول وہ علامات جنکے ذریعہ اشیاء کے درمیان تمیز کیجاتی ہے ہمارے علم مین نہین ہوتین اسلیئے صحیح یہہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل کسی زبان کے اسماء مبہم ہوتی ہین نہ مشخص اور آہستہ آہستہ ابہام کی حالت سے نکلکر زیادہ تمیز ہوتی جاتی ہین پس تعمیم کے ذریعہ اسماء جنسی اور تخصیص کے ذریعہ اسماء افراد بنائی گئی ہین ہم ثابت کر آئے ہین کہ ادراک مین بھی اول ہی اول کسی شئے کا ادراک بہیئت مجموعی ہوتا ہے اور اسکے بعد اُس چیز کے مختلف حصونکا تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بچے اول ہی اول اشیاء کا علم بحیثیت مجموعی حاصل کرتے ہین اور بعدہ مشاہدہ سے اُن کے فرق معلوم کرتے جاتے ہین - بچہ اکثر جس عورت کو دیکھتا ہے اُسکو ماں کہکر پکارتا ہے یہہ درمیانی مذہب امرسطو اور سکے لیجر کا ہے -

اگر اصول الفاظ کے معنون کیطرف خیال کیا جاوے جنہین عموماً مبہم جنسیے معنے پائے جاتے ہین تو ظاہر ہوگا کہ وے اُس درمیانی مذہب کی تصدیق کرتے ہین -

لکچر چہتیسوان

علم اول کا سوال - قوت مجوزہ تقسیم

(ا) اُس سوال کے متعلق جسکا بیان اُوپر ہوا ہے ایک سوال اور ہے کہ آیا کسی زبان مین اول جنسی نام پیدا ہوتے ہین یا افراد کے نام- اسکو علم اول کا سوال کہتے ہین -

(۱) وائی ویز (۱۴۹۲ سے ۱۵۴۲ء تک) لاک - براؤن اور دیگر مشہور فلسفیون کا یہہ مذہب ہے کہ ہم سادہ سے پیچیدہ کیطرف اور واحد سے کل کیطرف جاتے ہین اور اسلئے تمام الفاظ جو اول ہی اول استعمال کئے گئے افراد کو تعبیر کرتے تہے -

(۲) کانڈی لاک کا ہی یہی مذہب تہا-

(۳) ایڈم سمتہہ نے اس مسئلہ کو زبانون کی ساخت کے باب مین ثابت کیا ہے اور اسکی رائے کو براؤن اور سٹوارٹ نے اختیار کیا ہے ایڈم سمتہہ کی یہہ رائے ہے کہ خاص اشیاء کے نام پہلے رکہے گئے تہے اور پہر ایکہی قسم کی اکثر اشیاء پر اُسی نام کا استعمال کرنے لگے یعنے کسی خاص درخت کا نام پہلے درخت رکہا ہوگا بعدہ جتنی اشیاء اس درخت کے مشابہ تہین انکا نام درخت رکہدیا- اسیطرح سے اگر انگریز کسی ملک مین جاکر ایسا دریا پادین جسکا نظارہ ٹیمز جیسا ہو تو وہ اسی ٹیمز ثانی کہینگے چنانچہ جب اہل ہسپانیہ مکسیکو پر پہنچے تو انہون نے اُسکے نظارہ کو دیکہکر اُسے ہسپانیہ ثانی کے نام سے موسوم کیا-

الغرض اس مذہب کی بموجب پہلے پہل اسماء افراد ایجاد ہوتی ہین اور جسقدر تجربہ وسیع ہوتا جاتا ہے یہ اسماء افراد دیگر مشابہ اشیاء کو ہی تعبیر کرنے لگتے ہین تا وقتیکہ وہ جماعتون کے نام ہو جاتی ہین

(ب) دوسرا مذہب اس مسئلہ کے متعلق یہہ ہے کہ اول عام تصورات اور کلی اطراف بنائی گئی اسس مذہب کی مقلد اکثر سکول مین اور حال کے فلسفیون سے کمپے نے لا

تصور بغیر اِس شئے کے تصور کے جسمین وہ خواص پائے جاتے ہون نہین ہوسکتا
مثلاً رنگ کا تصور بغیر تصور جسم رنگین کے ناممکن ہے۔

صحیح جواب اس سوال کا کہ "آیا ہم طرف کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ افراد کر سکتے ہین یا نہین" یہہ ہے کہ ایسی طرف کا تصور ہوسکتا ہے لیکن وہ تصور کسی خاص فرد کے تصور کے مساوی نہین ہوتا بلکہ جماعت کے کسی ایک فرد کو تعبیر کرتا ہے جو خاص نہ کیا جاوے یعنے اُسمین وہ خواص شامل نہین ہوتے جنکے ذریعہ افراد مین تمیز کیجاتی ہے۔

(۱) مشابہت ایک قسم کا تعلق ہے اور ہم اسپر خاص خاص افراد سے علیحدہ غور نہیں کر سکتے۔
(۲) اشیاء باہم مشابہ نہیں ہو سکتین الا بواسطہ خاص خاص خواص یا اعراض کے مثلاً رنگت۔ شکل۔ وزن وغیرہ۔
(۳) ضرور نہیں ہے کہ اشیاء کے درمیان مشابہت کلی ہو کیونکہ دو چیزون کے درمیان مشابہت ایسی محدود اور متمیز ہوتی ہے جیسے کہ وہ اشیاء ایکدوسرے سے ہوتی ہین۔
اگر براؤن کی رائے کو ان ہرسہ اصول متعارفہ کے معیار سے جانچا جاوے تو ثابت ہو جائیگا کہ وہ غلط ہے کیونکہ۔
(۱) اگر مشابہت کا تصور ایک عام تصور سمجھا جاوے اس بنا پر کہ وہ ایک تعلق ہے تو ہر ایک تعلق ایک عام تصور ہونا چاہئے یعنے جیسا کہ کلی متواطی اور اسم جنس کا تصور ہوتا ہے لیکن ہر ایک تعلق کا تصور عام نہین ہوتا۔
(۲) اُس خاص تعلق مین جسے مشابہت کہا جاتا ہے کوئی ایسی چیز نہین ہوتی جو عام تصور کو پیدا کرے کیونکہ دو مشابہ اشیاء ہمارے ذہن پر وہی اثر پیدا کرتی ہین جو ایک ایسی شئے واحد پیدا کر سکتی ہے جسے مختلف وقتون مین یا متواترا ہمارے ذہن کے سامنے لایا جائے
(۳) تعلق کو ہم بذریعہ قوت متخیلہ تعبیر نہین کر سکتے۔ ہم ایسی دو اشیاء کی تصویر ذہنی بنا سکتے ہین جو باہم تعلق رکھتی ہون لیکن تعلق کی تصویر نہین بنا سکتے اسلئے تعلق اور اشیاء متعلقہ کو علیحدہ علیحدہ نامونسے موسوم کرنا چاہئے۔
(۴) پس مسئلہ تصوری کی دلائل اسقدر قوی نہین ہین کہ مسئلہ اسمائی کی تکذیب کر سکین بلکہ ہیملٹن کے نزدیک تصوریون کا مذہب بے بنیاد ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ ہم ایک ایسی کلی متواطی یعنے جماعت کا جیسے کہ انسان کلی تصور نہین کر سکتے۔ ضرور ہے کہ ہمارا تصور کسی خاص انسان کا ہوگا سفید یا کالی لنبے یا چھوٹے وغیرہ کا۔ اسی طرح سے حرکت کا تصور بغیر جسم متحرک کے تصور کے نہین کر سکتے اور بعض خواص بھی ایسے ہین جنکا

ایک کلی متواطی کا تصور کر سکتے ہین مثلاً ایک مثلث کا جو نہ تو متساوی الاضلاع ہو نہ متساوی الساقین بلکہ سب طرحکا ہو اور کسی خاص طرحکا بھی نہ ہو۔ ڈاکٹر براؤن لاک کی مذہب کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تعمیم کے عمل مین تین چیزین شامل ہین

اول دو یا زیادہ چیزون کا تصور۔

دوم یہہ معلوم کرنا کہ یہہ چیزین خاص خاص امور مین مشابہ ہین۔

سوم اس مشابہت کا کچھہ موزون نام رکھنا۔

اب دیکھنا چاہیے کہ اسمائی فرقہ کے فلسفی انمین سے دو امور کو قبول کرتے ہین یعنے پہلے اور تیسری کو اور دوسرے سے انکار کرتے ہین لیکن ایسا کرنا غلطی ہے کیونکہ انکا کلی متواطی کو استعمال کرنا اور ساتہہ ہی یہہ کہنا کہ ہم کلی متواطی کا تصور نہین کرسکتے بیجا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اسمائی فرقہ کی فلسفی حقیقت مین اسمائی نہین ہین۔

(ج) اس تمیز کے باعث براؤن کی بڑی تعریف کی گئی ہے۔ لیکن حقیقت مین اسکا بیان غلط ہے کیونکہ اسمائی فرقہ کے بڑے بڑے فلسفی یہہ ہین۔ ھوبس۔ بارکلی۔ ہیوم ایڈم سمتھ۔ کیمب بل۔ سٹوارٹ۔ اور انمین سے ہوبس کا یہہ قول ہے کہ ان اشیاء کا نام کلی متواطی رکھا جاتا ہے جو کسی ایک وصف یا عارض مین متشابہ ہون۔ اسیطرح بارکلی اور ہیوم بھی کہتے ہین کہ جب ہم چند اشیاء کے درمیان تشابہ دیکھتے ہین تو ہم ان سب کا ایک نام رکھہ دیتے ہین۔ ایڈم سمتھ کہتے ہین کہ کچھ اشیاء مین جو مشابہت ہوتی ہے اس سے جماعتین اور انواع بنائی جاتی ہین جنہین مدارس مین اجناس اور انواع کہا جاتا ہی۔ کیمب بل اور سٹوارٹ مشابہت کو جماعت بندی اور تعمیم کی بنا کہتے ہین۔

(د) براؤن کا یہہ قول کہ مشابہت اشیاء کا تصور ایک قسم کا عام تصور ہوتا ہے غیر صحیح ہے کیونکہ۔

لکچر پینتیسوان

(ا) تصور مجرد عام سے کیا مراد ہے ؟

اگر کسی شی کی چند خواص کو نظر انداز کر کے اُسکے دیگر خواص پر غور کیا جاوے تو خواص زیر غور کو خواص مجرد کہا جاتا ہے۔ اگر ان خواص پر بلحاظ اس امر کے غور کیا جاوے کہ وہ متعدد اشیاء مین موجود ہین تو اُنکو خواص مجرد عام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ عمل تعمیم مین کئی خواص کو جو بہت سی اشیاء مین موجود ہوتے ہین طرف کلی متواطی کے ذریعہ اسطرح جمع کیا جاتا ہے کہ سب ملکر اُن اشیاء کو تعبیر کرین۔ اسطرف مین اُن اشیاء کے فرقون سے قطع نظر کر کے اُن کے خواص مشترکہ پر غور کیا جاتا ہے اِن خواص کو خواص مجرد عام اور انکے تصور کو تصور مجرد عام کہا جاتا ہے۔ تصورات عامہ یا وہ الفاظ جو انہین ظاہر کرین مختلف وسعت کے ہوتے ہین اور ممکن ہے کہ ان کی ماتحت اور تصورات صغیرہ بھی ہون۔ اسی منطقی تمیز کے باعث جنس عالی اجناس متوسطہ انواع متوسط اور انواع سافلہ پیدا ہوئے ہین۔

(ب) کیا ہم اطراف جنسی یعنے کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ اُن افراد کے جنپر وہ مشتمل ہے اچھی طرح سے کر سکتے ہین ؟ اس مسئلہ مین فلسفیون کے دو فریق ہو گئے ہین اول اسمائی۔ انکا یہہ مذہب ہے کہ ہم طرف مجرد اور کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ افراد نہین کر سکتے کیونکہ ہر عمل ذہن یگانہ ہوتا ہے اور نام فقط جنس کو تعبیر کرتا ہے۔ بارکلی جسکو ہم فرقہ اسمائی کے نمونہ کے طور پر پیش کر سکتے ہین یہہ مانتا تھا کہ ہم ہر تصور مجرد کو کسی فرد کی شکل مین اپنے تعقل مین لاتی ہین۔ آدمی بلحاظ تصور ذہنی کچھہ نہین لیکن جب ہم اسی کسی منفرد شخص کے جسم مین خیال کرین تب ہی یہہ ہمارے واسطے حقیقی معنے رکھتا ہے۔ دوسری فریق کے فلسفی جنکو تصوری کہتے ہین یہہ رائے رکھتے ہین کہ ذہن کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ افراد کر سکتا ہے۔ لاک بھی تصوری ہے کیونکہ اسکا یہہ مذہب ہے کہ ہم

ایجاد ہوا ہے۔

نیز اسباب کا خیال رکہنا چاہیے کہ جنکو ہم اصطفاف کے ذریعہ جمع کرتے ہین ممکن ہے کہ ان کی پہر تقسیم کیجاوے جو ترکیب پہلی تحلیل پر بنی ہے اسکی پہر تحلیل کیجاوے۔ اگر یہہ تقسیم کل کی اجزا مین کیجاوے اس غرض سے کہ وہ اجزا پہر باہم جمع کئے جاوین تو اس عمل کا نام تحلیل و ترکیب شاعرانہ ہے اور اگر یہہ تقسیم خواص کی ہو تو اسکا نام تحلیل علمی ہے۔ لیکن دونو صورتون مین مقابلہ ضروری جزو ہوگا۔

نیز تجرید (جس سے یہہ مطلب ہے کہ ذہن کی توجہ ایکطرف سے ہٹکر دوسری طرف لگائی جاوے یعنے کئی اجزا و خواص سے ہٹکر خاص اشیاء و خواص پر توجہ کا لگانا) یہی مقابلہ کی ایک قسم ہے۔ الفاظ "تجرید حواس" غلطی مین ڈالنے والے ہین کیونکہ گو حواس کے ذریعہ ایک طرف سے ہٹکر دوسری طرف میلان کیا جاتا ہے تو بہی یہہ میلان حواس کا نہین ہے بلکہ ذہنی توجہ کا۔

دوسرا عمل اس قوت کا یہہ ہے کہ کوئی چیز ہمارے سے خارج بہی موجود ہے جو ہم سے مختلف ہو اور دوسری تصدیق یہہ ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز نہین ہے

تیسرا عمل یہہ ہے کہ بہت سی اشیاء ایسی ہوتی ہین جو ایک ہی وقت و مکان مین موجود ہوتے ہین اور تیسری تصدیق یہہ ہو کہ وہ آپسمین مشابہ یا غیر مشابہ ہوتی ہین

چوتہا عمل وہ ہے جس سے جوہر اور اُسکے خواص کا تصور حاصل ہوتا ہو خواص کے ذریعہ عالم خارجی مین ایک کی دوسری شئے سے اور عالم باطنی مین ایک قوت ذہنی کی دوسری قوت ذہنی سے تمیز ہوتی ہے۔

پانچوان عمل اُس تصور سے متعلق ہے جو ہم علت و معلول کا رکہتے ہین اِس عمل مین ہم اشیاء کے اُس تعلق باہمی کا ایجاب یا انکار کرتے ہین جو انمین بحیثیت علت و معلول ہونے کے ہوتا ہے۔

(۲) اصطفاف یا تعمیم

چونکہ انسان کا ذہن محدود ہوتا ہے اسلئے تمام اشیاء موجودہ کا تعقل ایکہی دفعہ نہین کرسکتا تاکہ انکا مقابلہ کرے پس اسلئے ہم ان اشیا کی جماعت بندی ان کی خواص کے لحاظ سے کرتے ہین لہذا اصطفاف قوت مقابلہ کا ایک عمل ہے تعمیم مین ہم افراد کو علیحدہ علیحدہ بلحاظ ان کے تصرف خواص جماعت کے دیکہتے ہین اور پھر بذریعہ ترکیب کے اُس جماعت کا ایک عام نام رکہہ دیتے ہین یعنے تعمیم مین ہم اختلافات کو نظر انداز کرجاتے ہین اور تشبیہات کیطرف توجہ کرتے ہین۔ اسکے برعکس تقسیم وہ عمل ہے جسمین ہم اختلافات کا لحاظ کرتے ہین اور تشبیہات کو نظر انداز کرجاتے ہین۔

اس موقعہ پر ہمین اس سوال کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ "تفکر کہانتک الفاظ پر منحصر ہے" کسی ایک وقت ذہن کو فقط چند اشیاء کا تعقل ہوسکتا ہے۔ الفاظ ذہن کی معاونت کرتی ہین اور اسماء جمع کے ذریعہ افراد کثیر کو اسکے یادداشت مین رکہتے ہین تمام اجناس اعلے و ادنے اس عمل اصطفاف کی امثلہ ہین حساب مین نظام اعشاریہ بہی اسی مطلب کے لئے

لکچر چوبیسوان

قوت مجوزہ - اصطفاف - تجرید

(۱) قوت مجوزہ کو قوت مقابلہ ہی کہتے ہین لیکن اگر اُسکا نام قوت مجوزہ رکہا جاؤ تو یہہ عین موافق اسکے عمل کے ہوگا کیونکہ جب ظہورات بوسیلے ادراک حاصل ہوکر اور بذریعہ قوت حافظہ ذہن مین بحالت خفا جمع ہوکر پہر بوساطت قوت مستحضرہ تعقل مین لائے جاتی ہین اُنکو یہہ قوت معقول تجویز کے ساتہہ ترتیب دیتی ہے جن قوائے کا پہلے ذکر ہو چکا اُن سب کا تعلق افراد سے ہے اس قوت کا تعلق مجموعات سے ہے اسکے ذریعہ دو اشیاء کا بلحاظ اُنکے اختلاف و تشابہ کے مقابلہ کیا جاتا ہے اور اسمین ہمیشہ دو اطراف کا تصور پایا جاتا ہے اور نتیجہ جو اُنسے حاصل ہوتا ہے ایک تصدیق ہوتی ہے جسکے ذریعہ ہم دو اشیاء کے درمیان ایجاب یا سلب کا حکم لگاتے ہین۔

قوائے مستحصلہ و متخیلہ و مقابلہ باہم ایکدوسرے پر مبنی ہین لیکن مقابلہ تمام افعال ذہنی کی بنا ہے کیونکہ تحلیل ترکیب تجرید تصور اور تصدیق (جسکے ذریعہ دو اشیاء کے درمیان ایجاب اور سلب کا حکم لگایا جاتا ہے) اور استدلال سب مقابلہ سے حاصل ہوتے ہین فلسفیون نے جو اس قوت کو افعال مذکورہ بالا مین تحلیل کر کر انہین سے ہر ایک کو علیحدہ قوت قرار دیا ہے غلط معلوم ہوتا ہے یہہ افعال فقط مقابلہ کی مختلف کم و بیش پیچیدہ صورتین ہین اب ہم ثابت کرینگے کہ مقابلہ نہائت سادہ سے سادہ افعال ذہنی سے نہائت پیچیدہ افعال ذہنی تک پایا جاتا ہے۔

پہلا عمل قوت مقابلہ کا عدم اور وجود مین تمیز کرنا ہے اور اول تصدیق یہہ ہوتی ہے کہ کوئی شئے موجود ہے۔

چال چلن معلوم نہین ہوتا کیونکہ جن خیالات کی طرف ہم جاگتے وقت نہایت متوجہ ہوتے ہین وہی ہمارے خواب مین کم آتے ہین -

(ب) سوم یتم بیو لزم مین ایسے مخفی قوے اکثر تکمیل پا جاتے ہین جنکے وجود کی خبر بیداری مین نہین ہوتی -

(ج) شیخ چلی کے منصوبے گھڑنا ذہن کو ضعیف کر دیتا ہے

(۶) اعضاء جنکے ذریعہ سے وہم عمل کرتا ہے -

(ا) حواس ظاہری جنپر اول ہی اول محسوسات کا اثر پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہم کسی ایسی شئے کا تصور نہین کر سکتے جسکو ہمنے نہ دیکھا نہ سنا نہ سونگھا نہ چکھا ہم ان اشیاء کا تصور کر سکتے ہین جو موجود نہین مثلاً اڑنے والا گھوڑا - سونے کا پہاڑ شیشہ کا سمندر لیکن یہہ اُن اشیاء کی مرکبات ہین جو ہمارے تجربہ مین آئی ہوئی ہین -

(۷) قوت واہمہ کا اثر -

ہماری خوشی اور غمی اکثر اس قوت پر مبنی ہے - حالت وہم مین بعض اوقات رنج اور خوشی فقط وہمی نہین ہوتی بلکہ حقیقی ہو جاتی ہے ماسٹے پی ٹلی اس روم کے ایک باشندہ کا بیان کرتے ہین کہ وہ نہایت فضول خرچ تھا اور جب بہت کچھہ خرچ کر چکا تو اُسکو یہہ وہم پیدا ہوا کہ مین مفلس ہو گیا ہون اور بہوکا مر جاؤنگا اسلئے اُسنے خودکشی کر لی حالانکہ اُسوقت اسکے پاس تقریباً دس لاکھہ روپیہ تھا - اشخاص ایسی اشیاء کیطرف جنہین وہم کا شعلہ چمکاتا ہے اکثر راغب ہوتے ہین اور ان اشیاء سے جنپر وہم تاریکی ڈالتا ہے احتراز کرتے ہین لیکن دونو صورتون مین حقیقی خوشی اور حقیقی رنج اکثر تاثر متصورہ سے کم ہوتے ہین اسی اصول پر ہم اس امر کی توجیہہ بیان کر سکتے ہین کہ جوانون کو زمانہ آئندہ روشن اور خوشیون سے پر معلوم ہوتا ہے اور بوڑہے زمانہ گذشتہ کے لئے ہاتہہ ملتے ہین

کوئی کتاب منظوم پڑہتے ہین تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم خود انہین عوارض ہین ہین جنکا بیان ہم پڑہ رہے ہین اس قسم کے ہنر مین یہہ شاعر دنیا مین بے نظیر ہے غرض کہ جو شخص ان اصولون سے واقف ہوگا وہ کسی بات کے بیان کرنے مین انہین باتون پر زور دیگا جو نہایت پر مطلب اور قابل توجہ ہون جو آدمی ان اصولون سے ناواقف ہوگا وہ سب عوارض کو چہے ہون برے ہون مفید ہون غیر مفید ہون بیان کرنے سے نہ ٹلیگا۔

(۵) خواب کا دیکہنا سوم نیم بیولزم اور ریوری یعنے شیخ چلی کے منصوبے گہڑنا قوت واہمہ کے غیر معمولی اقسام ہین۔ ان حالتون مین جو خیالات ہمارے ذہن مین سمائے ہوئے ہوتے ہون وہ تجربات گذشتہ سے جنکو قوانین ایتلاف کے ذریعہ یاد مین لایا جاتا ہے مربوط ہوتے ہین اور انکی عجیب صورت اسباب پر موقوف ہے کہ بیحد تیزی تواتر سے وہ عجیب نامعمولی ترتیب مین جمع ہو جاتے ہین۔ خواب بعض اوقات ایسی صاف وصریح ہوتے ہین کہ وہ قریب قریب ماجرائے حقیقی ہوجاتی ہین اور اگر وہ امور جنہین وہ تعبیر کرتے ہین ہمارے عوارض زمانی اور مکانی کے موافق ہون تو انکو خاص ادراک سے تمیز کرنا ہی مشکل ہوگا اگر ہر رات ہم ایکہی خواب دیکہین تو اسکی تاثیر ہم پر ایسی پیدا ہوگی جیسے اشیاء خارجی کے ادراک کی۔ مجہے امید ہے کہ اگر کوئی مزدور ہر رات بارہ گہنٹہ یہہ خواب دیکہتا ہے کہ مین بادشاہ ہون تو وہ قریبًا ویسا ہی خوش ہوگا جیسے وہ بادشاہ جسے ہر رات یہ خواب آوے کہ مین مزدور ہون۔ چونکہ خواب مختلف ہوتے ہین اور بدلتے رہتے ہین اسلئے ہم جاگ کر کہہ سکتے ہین کہ ہم نے خواب دیکہا ہے اور خوابون کی تاثیر اسواسطے رک جاتی ہے کہ انہین ہمیشہ تبدیلیان واقع ہوتی رہتی ہین۔

(۱) خواب آدمی کے چال چلن پر تاثیر رکہتے ہین ممکن ہو کہ بارہا ایک ہی قسم کے خواب دیکہنے سے آدمی مین ایک خاص قسم کی طبیعت پیدا ہو جاوے تاہم خوابون سے پورا پورا

(۲) قوت واہمہ عموماً تخیل اور مقابلہ کے اقتران کو کہتے ہین۔

(ا) وہ کوئی بسیط قوت نہین ہے بلکہ مرکب قوت ہے۔

(ب اور فقط محسوسات ہی سے متعلق نہین بلکہ مجردات کا تخیل بھی کرسکتی ہے اور شاعری اور دیگر فنون لطیفہ مین بھی بہت کارآمد ہے ہم بیشک کہ سکتے ہین کہ وہم کے اسقدر مختلف اقسام ہین جسقدر ذہنی تیزی کے مثلاً وہم کو مجردات لطائف قضایا معقولہ۔ اور تاثرات مین دخل ہے اسلئے اگر یہہ سوال کیاجاوے کہ آیا ارسطو مین یہہ قوت زیادہ تھی یا ہومر مین تو بجا ہے کیونکہ ایک فلسفی تھا اور دوسرا شاعر

(۳) قوت واہمہ خیالات کو تین طریقون مین تعبیر کرسکتی ہے

اول طریق جبلّی یعنے جب خیالات خودبخود طبیعت کے زور سے پیدا ہون

دوم طریق منطقی یعنے جبکہ ہم اراداتاً خیالات کو ترتیب دیکر جزویات سے کلیات کیطرف میلان کرتے ہین یا کلیات سے جزویات کیطرف۔

سوم طریق شاعری یعنے جبکہ ہم خاص خاص عوارض کو اسطرح ترتیب دین کہ گویا وہ حواس ظاہری پر تاثر پیدا کرین پہلے طریق کا استعمال تھکا دیتا ہے دوسری طریق مین چونکہ کوشش کرنی پڑتی ہے اسلئے وہ ناپسندیدہ ہوتا ہے لیکن تیسرے طریق مین ربط سادہ اور عجیب ہوتی ہے اسلئے اسی طریق سے طبیعت کو خوشی ہوسکتی ہے

(۴) مرد اور عورت کی زندگی کے مختلف حصون اور مختلف ممالک اور مختلف مذاہب کے مختلف عوارض کے باعث مختلف اقسام وہم ممکن ہین اسلئے بڑا تجربہ کار اور عالم شخص وہ ہے جسکو اُن اصولون کی واقفیت ہو جنسے بشری خیالات مین ربط پیدا کیجاتی ہے ایسی واقفیت اُن اشخاص کے لئے جنہون نے دنیا کے بڑے بڑے کامون پر متعین ہونا ہو ضروری ہو مثلاً مدرس۔ منتظم۔ شاعر۔ خطیب وغیرہ شیکسپیر ایک بڑا نامی شاعر ان اصولون مین ایسی مہارت رکھتا تھا کہ جب ہم اسکی

لکچر تینتیسوان

قوت متخیلہ کے بیان مین

(۱) قوت متخیلہ کے خواص اور شرائط

قوت متخیلہ کے ذریعہ ذہن اپنے سامنے اُن خیالات کو رکہتا ہے جنکو قوت مستحضرہ تعقل مین لاتی ہے یہہ دونو قوتین اگرچہ علیحدہ علیحدہ ہین لیکن انکا وجود ہمیشہ ایکدوسرے کیساتھ پایا جاتا ہے قوت مستحضرہ کا عمل خفی ہوتا ہے لیکن قوت متخیلہ کا عمل صریح ہے یعنے پہلی قوت کے عمل کا ہمکو تعقل نہین ہوتا لیکن دوسری قوت کے عمل کا تعقل ہوتا ہے یہہ دونو قوائے مختلف اشخاص مین مختلف کمیت کی پائی جاتی ہین اور یہی حال قوت حافظہ کا ہے۔

(ا) اکثر فلسفی ناکافی تحلیل کر کے قوت متخیلہ کو اور قوائے سے تمیز نہین کرتے وہ اس قوت کو مستحضرہ اور متصرفہ مین تقسیم کرتے ہین۔

(ب) سٹوارٹ کی رائے مین قوت مستحضرہ ایک علیحدہ قوت نہین ہے لیکن اسمین دو عمل شامل ہین یعنے تخیل اور استحضار۔

(ج) متخیلہ متصرفہ کو واہمہ خلاقہ بہی کہتے ہین۔ لیکن لفظ خلاقہ ٹہیک ٹہیک مطلب ظاہر نہین کرتا کیونکہ قوت واہمہ خلاقہ نہ کوئی علیحدہ قوت ہی اور نہ کسی نئی چیز کو پیدا کرتی ہی بلکہ پرانی اشیاء کی ترتیب کو بدل کر انہین نئی ترتیب مین رکہتی ہے لیکن چونکہ اس عمل تخیل مین مقابلہ اور تاثر پائے جاتے ہین اسلئے ہم کہہ سکتے ہین کہ یہہ عمل قوت مجوزہ کا ہے واہمہ مستحضرہ مین تخیل غالب ہوتا ہی اور واہمہ خلاقہ مین جو قوت مجوزہ کی ایک خاص صورت ہی مقابلہ غالب ہوتا ہے۔

ہین جنپر توجہ قائم کیجاتی ہے اور باقی خیالات حالت خفا مین رہتے ہین

(۵) ہر وقت ہم مین بہت سی خواہشین موجود ہوتی ہین اور ان مین سے ہر ایک خواہش اپنے اپنے معاون خیالات سے گھری ہوئی ہوتی ہے یہ خیالات کبھی معلوم اور کبھی نامعلوم ہوتے ہین اور کسی نہ کسی طرح سے شئے معمول کو ظاہر کرنے مین مدد کرتے ہین اسلئے ہم ظہور قوت متذاکرہ کی پیچیدگی کو ان دائرون سے مشابہ نہین کرسکتے جو کسی تالاب مین ایک کنکر پھینکنے سے بنین بلکہ ان دائرون سے جو کسی ایک وقت مختلف نقاط پہ بہت سے پتھرون کے پھینکنے سے پیدا ہون۔

اسبات کا خیال رکھنا چاہئے کہ وہی خیالات ہمارے تعقل مین ہوتے ہین جو ہماری توجہ کو زیادہ کھینچتے ہین یا شئے معمول علیہ سے قریب تر مربوط ہوتے ہین لیکن انکا تعقل مین آنا اور زیادہ توجہ کو کھینچنا اور شئے معمول علیہ سے قریب تر مربوط ہونا اس امر کی دلیل نہین ہوسکتا کہ وہ خیالات عمل استحضار مین زیادہ کارگر اور ممد ہونگے

طور سے عمل کرتی رہتی ہین اور متواتر خیالات ایکدوسرے کے بعد تعقل مین آتے رہتے ہین لیکن تجربہ اسکے خلاف ظاہر کرتا ہے کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ان دونوں قوتوں کا عمل مختلف امور کے جانب بہت جلد منتقل ہوتا رہتا ہے اسلئے توجیہہ متذکرہ بالا ناکافی ہے لیکن ان دونو قوای کی بابت صحیح تصور کرنیکے لئے ہمین ان شرائط پر جو اسکے عمل کے لئے ضروری ہین خیال کرنا چاہئے۔ کارڈالی لیگ قوت متذاکرہ کی عمل کے لئے مفصلہ ذیل شرائط قرار دیتا ہے۔

اول یہہ کہ بعض ایسے اتفاقی عوارض ہوتے ہین جو قوت حافظہ کو عمل کرنیکی تحریک دیتی ہین۔

دوم ان عوارض کے ساتھہ ہی ایک ایسا تاثر پیدا ہو جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا مجموعہ علم نامکمل ہے اور اسکی تکمیل کرنی چاہئے اور ہمسے حافظہ کی تیزی زیادہ برانگیختہ کیجاتی ہے

سوم قوت متذاکرہ کا معمول علیہ معہ دیگر معاون خیالات کے نمودار ہوتا ہے اور یہہ خیالات متعلقہ معمول علیہ جسقدر زیادہ خفی ہون اُسیقدر معمول علیہ کی صاف صاف ظاہر کرنے کے زیادہ قابل ہوتی ہین مثلاً پڑھنے مین جبتک کہ ہمین حروف اور الفاظ پر جدا گانہ توجہ کرنی پڑتی ہے تب تک وہ خیالات جنکو وہ الفاظ تعبیر کرتے ہین تاریک ہوتے ہین اسیطرح سے جبتک کہ عوارض متعلقہ تعقل مین آتے ہین تب تک خاص شئے معمول علیہ مبہم اور خفی ہوتی ہے جبکہ وسائط تسلسل خیالات خفی ہوتے ہین تب ہی اُنکی طاقت غایت درجہ پر ہوتی ہے۔

(۴) ہمارے خیالات باہم ایکدوسرے سے اور نیز اُن عوارض سے جن سے وہ پیدا ہوتی ہون مربوط ہوتے ہین اسلئے یہہ گمان کرنا کہ ہمارے خیالات کسی تواتر کے ساتھہ ذہن کے سامنے مستحضر ہوتی ہین بالکل غلط ہے بلکہ انکا پیدا ہونا ان عوارض پر منحصر ہے جنسے وہ گھرے ہوئے ہوتے ہین اور جبکہ خیالات کثیر التعداد ہون تو ہم فقط اُن خیالات کا تعقل رکھتے

گئے مشکلات پیش آتی ہین دیکھو لکچر ۱۸ در باب خفاء ذہنی تسلسل خیالات کے قانون کے بموجب بعض خیالات دفعتہً یاد آجاتے ہین اور بعض ارادہ اور کوشش سے جبکہ قوت مستحضرہ اپنی قوانین کے بموجب بغیر مدد ارادہ کے عمل کرتی ہے تو اُس عمل کا نام ایما ہے۔ ایما مین تجربات گذشتہ بغیر کسی خواہش کے ذہن مین دخل کرتی ہین لیکن ظہورات کا یاد مین لانا اکثر اوقات فعل ارادی ہوتا ہے جسمین توجہ خاص عوارض پر جمع کیجاتی ہے اس عمل کا نام **عمل متذاکرہ** ہے

(ب) **قوت متذاکرہ**۔

(۱) اس قوت کے عمل کے لئے دو باتین ضروری ہین۔

اول یہہ کہ وہ اشیاء جو یاد کیجاتی ہین اور جنکو مستحضر کیاجاتا ہے ایکدوسرے کے مشابہ ہون دوم یہہ کہ ایکہی نہون کیونکہ اگر یہہ شئے مستحضر بعینہ وہی ہو جسکا ہم نے پہلے کبھی ادراک کیا تھا تو ان دونوںمین تمیز کرنا مشکل ہوگا۔

(۲) **قوت متذاکرہ** کی بیان مین یہہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ ارادہ سے استحضار کو کسقدر مدد پونچتی ہے۔ کیا کسی ظہور کو تازہ کرنے کے ارادہ مین اس ظہور کی کامل فراموشی ضمناً شامل ہے یا اس کی واقفیت اس سے مفہوم ہے؟ ہمین نہ تو اسکی کامل فراموشی اور نہ اسکی واقفیت شامل ہے ہم اس شئے کی جستجو نہین کرسکتے جو مطلقاً مجہول ہے اور ایسی شئے اگر مل ہی جاوے تو بھی ہم اسکی شناخت نہین کرسکتے۔ ہیملٹن **سینٹ آگسٹن** کی تقلید کرکر کہتا ہے کہ کسی شئے کو یاد مین لانے کی ارادہ سے پہلے ہم معلوم کرتے ہین کہ جسقدر خیالات ہم اپنے تصرف مین رکھہ سکتے ہین وہ کل ہمارے قبضہ مین نہین ہین پس ہم انکی مجموعہ کی تکمیل کرنا چاہتے ہین۔ توجہ خاص قسم کے عوارض متعلقہ پر جمع کیجاتی ہے اور ان کے ذریعہ سے شئے مطلوبہ ہمارے ذہن کے سامنے صاف صاف ظاہر ہوجاتی ہے

(۳) اکثر فلسفی کہتے ہین کہ قوت حافظہ اور قوت مستحضرہ ایک باترتیب اور باقاعدہ

لکچر بتیسوان

قوت مستحضرہ

قوانین تسلسل خیالات

(ا) قانون ائتلاف خیالات

(۱) ہم اس قانون کی توجیہہ بیان نہین کرسکتے اور نہ اپنی طبیعت کے اُس اصول کو بیان کرسکتے ہین جسپر یہہ مبنی ہے لیکن اسقدر ظاہر ہے کہ تمام ذہنی افعال ایکہی قوت کے حصے یا اجزا ہوتے ہین علیحدہ علیحدہ منفرد افعال نہین ہوتے اور اسی سبب سے ایک قسم کے خیالات اور انفعالات دیگر خیالات اور انفعالات کو جنسے انکا کچھہ تعلق ہوتا ہے تحریک دیتے ہین - اسی اصول پر قوانین اتحاد اور تشابہ کی توجیہہ ہوسکتی ہے - ذہنی افعال جو وقت واحد مین موجود ہون یا ایک دوسرے کے مشابہ ہون آپسمین مرتبط ہوکر ایکدوسرے کا احیا کرتے ہین -

(۲) بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کا تصور دوسری چیز کے تصور کو ذہن مین لاتا ہے لیکن اُن دونو اشیا کے درمیان کوئی ظاہری تعلق نظر نہین آتا اسکی توجیہہ بعض فلسفی اسطرح کرتے ہین کہ اگر خیال آ کے بعد خیال ج آتا ہے تو ب کا خیال بھی ضرور دل مین آیا ہوگا اور انمین سے سٹوارٹ کی یہہ رائے ہے کہ خیال ب تعقل مین آیا اور اُسنے ج کا تصور دلمین پیدا کیا اور خود بہلا دیا گیا دوسری جماعت کے فلسفی جنمین لائیبنٹز بھی ہے یہہ کہتے ہین کہ آ نے ب کیطرف ایما کیا اور ب نے ج کیطرف لیکن ب برابر مخفی رہا اور تعقل مین نہین آیا -

(۳) ہیملٹن کے نزدیک ان مین سے دوسری جماعت کے فلسفیون کا مذہب صحیح ہے اور مسئلہ ائتلاف خیالات کی تکمیل کرتا ہے لیکن فلسفیان فرقہ اول کا مذہب تسلیم کرنے

چھارم کل اجزا اور دال مدلول کو یاد دلاتا ہے
پنجم جبکہ علت و معلول ایکدوسرے کو یاد دلاتی ہین
ان دونو یعنی اتحاد اور تشابہ کے قواعد کو ایک قاعدہ مین بھی تحویل کرسکتے ہین جسکو
ہیملٹن لا آف ری ڈن ٹگریسٹن کہتا ہے اور اس سے یہ مطلب ہے کہ
کہ وہ خیال ایکدوسرے کو یاد دلاتے ہین جو سابق مین قوت علمیہ کے کسی ایک عمل کے
اجزا رہے ہون۔

(۶) سٹوارٹ نے ان قوانین کو دو فرقون مین تقسیم کیا۔
اول قوانین درباب اُن خیالات کی جنپر مشابہ یا متضاد یا متوافق الصوت یا قریب المکان ہونے کی سبب خاص قسم کی توجہ درکا ہوتی ہے۔ وہ ان کو صریح کہتا ہی۔
دوم قوانین متعلقہ ان خیالات کے جو بغیر کسی توجہ کی پیدا ہوتے ہین جیسے کہ علاقۂ علت و معلول۔ ذریعہ وغایت اور مقدمات و نتائج انکو وہ خفی کہتا ہی۔
(۷) براون نے انکو اولیہ اور ثانیہ مین تقسیم کیا ہے۔ اولیہ مین اُسنے ارسطو کی تقلید کر کہ تشابہ۔ تضاد۔ اتصال شامل کئے ثانیہ مین وضاحت۔ قرب زمان۔ اعادہ جنکا تسلسل خیالات سے کچھہ بھی تعلق نہین داخل کئے۔
(۸) ہیملٹن ان تمام قوانین کو دو قوانین مین محدود کرتا ہی۔
اول اتحاد۔
دوم تشابہ۔
(ا) اتحاد مین تواتر اور اتحاد مکانی و زمانی شامل ہین یعنی وہ اشیاء جنکو ہم نے کسی خاص جگہہ دیکھا ایکدوسرے کو یاد دلاتی ہین مختلف الفاظ جو یاد کئے جاتے ہین اور راگ کے مختلف نوٹ ایکدوسرے کا ایما کرتی ہین۔
(ب) تشابہ کے روسے ایک خیال دوسرے کا ایما کرتا ہی۔
اول جب دونو مین تشابہ یا عینیت کا تعلق ہو جیسے سکندر کا نام ایک اور فتاح مثلاً جولی اس قیصر کے نام کو یاد دلاتا ہے۔ تصویر کسی شخص کی اسکا ایما کرتی ہے۔ ایک کہانی دوسری کہانی کا جسکی وہ مشابہ ہو ایما کرتی ہے۔
دوم جبکہ وہ ایکدوسرے کے متضاد ہون جیسا کہ روشنی کا خیال تاریکی کے خیال کو اور نیکی کا بدی کو اور ایک رشتہ کا دوسرے رشتہ کو یاد دلاتا ہے۔
سوم وہ اشیا جو مکان مین متصل ہون ایکدوسرے کو یاد دلاتی ہین

دوسرے خیال کا ایما کرتا ہے۔

(۱) اگر وہ دونو ایکہی وقت مین موجود ہون یا بلحاظ وقت کے متواتر ہون۔

(۲) اگر انکی معمول علیہ اشیاء بلحاظ مکان کے متصل ہون یا متحد المکان ہون۔

(۳) اگر انمین علت و معلول۔ کل و جزو۔ وسیلہ یا غایت کی نسبت ہو۔

(۴) اگر وہ متشابہ یا متضاد ہون۔

(۵) اگر وہ کسی ایکہی طاقت کی نتائج ہون اور اگر مختلف طاقتون کے معلول ہون توان کا معمول علیہ ایکہی ہو۔

(۶) اگر وہ دونو چیزین علامت اور شئے معلوم کا تعلق رکہتی ہون۔

(۷) اگر انکی معمول اتفاقاً ایکہی آواز سے تعبیر ہوسکین۔

(۳) ارسطو نے ان سات قواعد کو تین جماعتون مین محدود کیا۔

اول اتصال مکان و زمان

دوم تشابہ۔

سوم تضاد۔

اور ان تینو لکا ایکہی نام وجود بالاشتراک رکہا

(۴) سینٹ آگسٹن اور اسکے بعد مال برانش۔ ولف۔ بل فنگر۔ بیرجی رامرڈ بی اسے لی نے ان تمام قواعد کو ایکہی قاعدہ مین تحویل کیا۔

(۵) ہیوم نے انکو تین قواتین مین محدود کیا تہا۔

اول تشابہ۔

دوم اتصال مکان و زمان۔

سوم علت و معلول۔

لیکن یہہ تقسیم قوانین منطق کے خلاف ہے کیونکہ علت و معلول۔ اتصال مکان و زمان مین شامل ہے

لکچر اکتیسوان

قوت مستحضرہ اور قوانین ائتلاف کے بیان مین

(۱) مسئلہ قوت مستحضرہ کی تاریخ

قوت مستحضرہ کے ذریعہ تمام خوابیدہ خیالات اور تاثرات پہر تعقل کے سامنے آجاتے ہین یہہ قوت تمام قوائے ذہنی سے زیادہ تر عجیب ہے لیکن اسکی تشریح بہت واضح طور سے کی گئی ہے۔ سکول مین تسلسل خیالات کو قدرت کے ایسے پیچیدہ عمون مین سے خیال کرتی ہین جنکی تہہ نہین ہوسکتی ارسطو نے اُن قواعد کو نہایت واضح طور سے بیان کیا ہے جنکے مطابق یہہ قوت کام کرتی ہے لیکن ارسطو کی اس تشریح کی مناسب قدر نہ کی گئی تاوقتیکہ ذہن کے فلسفۂ استقرائی مین ترقی نہ ہوئی اور فی الحقیقت یہہ بات کہ تسلسل خیالات کے قواعد دو ہزار برس سے پورے پورے تحقیق ہوئے ہوئے ہین فقط اسوقت معلوم ہوئی جبکہ زمانہ حال کے فلسفیون نے انہین سے قواعد عظیمہ کو ازسرنو تحقیق کیا۔

(۲) قوت مستحضرہ کے قوانین۔

انکو عموماً قوانین ائتلاف یا تسلسل خیالات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ان قوانین کے بارہ مین جو مشکلات پیدا ہوئی ہین اسکی دو وجہ ہین

اول یہہ فرض کرنا کہ خیالات ذہنی متواتر پیدا ہوتے ہین اور مجموعون مین باقاعدہ مرتب نہین ہوتے۔

دوم یہہ فرض کرنا کہ دو خیالات ایکدوسرے کا ایماء کرسکتے ہین جو کسیوقت باہم تعقل مین تہے لیکن سوال یہہ ہے کہ مختلف ظہورات کسطرح ایک دوسرے کا ایماء کرتے ہین؟ اس سوال کے جواب مین سات قوانین ائتلاف عموماً تحقیق کئے گئے ہین مثلاً ایک خیال

صرف نصف الفاظ کو بھی اپنی زبان سے کہہ دوگے تو مین تمہاری حافظہ کی شہرت کو سچا مان لونگا تب وہ کھڑا ہو گیا اور اُسنے کل الفاظ کو اسی ترتیب سے جسمین وہ بولے گئے تھے بلا تامل بیان کر دیا تب آخری لفظ سے شروع ہو کر ان کل الفاظ کو الٹا پہلے تک گن دیا پھر ان کو اسطرح سے بیان کرنا شروع کیا کہ ہر طاق لفظ اس سلسلہ مین آگیا پھر کہا کہ اب جس ترتیب سے چاہو اسی مین ان الفاظ کو سنا سکتا ہون پھر اُسنے یہہ کہا کہ مین چھتیس ہزار الفاظ کو ایکدفعہ سننے سے ترتیب وار ادا کر سکتا ہون پس مجھے اسبات کا بھی یقین آگیا۔ بو علی سینا مین بھی یہہ طاقت عجیب حدتک پونچی ہوئی تھی۔ جس کل جس عبارت کو ایکدفعہ پڑھ لیتا اسے کبھی نہ بھولتا۔ کالئیب نٹز کل انی اڈ کو زبانی سنا سکتا تھا تھمس ٹاکلیز اہمینتر بیس ہزار باشندون کے نام جانتا تھا سائیرس اپنے کل سپاہیون کے نام جانتا تھا۔ بن. مان سن کو اپنی کل تصانیف حفظ تھین۔

(ب) اس امر مین کہ قوت حافظہ کا ذہن کی اور قوائے سے کیا تعلق ہے دو رائین ہین ایک رائے یہہ ہے کہ قوت حافظہ کی تکمیل ذہانت کی تکمیل کی منافی ہے۔

دوسری رائے یہہ ہے کہ ذہانت کی تکمیل مین حافظہ کی تکمیل ضمناً شامل ہے۔

اول رائے عموماً اختیار کی گئی ہے سکے لے جو حافظہ کے لئے مشہور تھا اور ذکی الطبع بھی اُسیقدر تھا پہلی رائے کو ترجیح دیتا تھا لیکن جو مثالین نمبر (ا) مین دی ہین وہ پہلی رائے کی تردید کرتی ہین مگر یہہ رائے بھی کہ جس شخص کا حافظہ تیز ہوگا اُسکی عقل بھی ضرور تیز ہوگی ہر حالت مین صادق نہین آسکتی عام تجربہ سے ثابت ہوسکتا ہے کہ حافظہ اور ذہانت کی تیزی مین کسیطرح کی نسبت ضروری نہین ہے

دوم یہہ کہ قوت حافظہ اگرچہ جسم کی حالتون پر بہت منحصر ہے تو بہی اور شرائط علاوہ انکے ایسی ہین جنکے بغیر اسکا وجود ممکن نہ تہا وہ دعاوی جو درباب اس تعلق کے جو شرائط جسمی اور حافظہ کے درمیان ہے پیدا ہوئی ہین مثلاً یہہ کہ دماغ پر اشیاء کے نقش ہمیشہ کیلئے رہتے ہین اور یہہ کہ جسمی اعصاب اسطرح سے مرتب ہین کہ انمین مناسب اوقات پر مناسب حرکات پیدا ہوتی ہین اور یہہ کہ خاص خاص اعمال حافظہ کے لئے خاص خاص اعضا ہوتے ہین وغیرہ وغیرہ فضول اور ناقابل تسلیم ہین

(۴) کوئی ذہنی قوت ایسی نہین ہے جو مختلف اشخاص مین اسقدر اختلاف کیساتہہ پائی جاوے جیسی کہ قوت حافظہ۔

(۱) اچہے حافظہ کے واسطے دو وصف ضروری ہین۔

(۱) معلومات محصلہ کو جمع رکہنے کی طاقت۔

(۲) استحضار کی طاقت۔ لیکن پہلی صفت کی تصرف مین بہت ہی اختلاف پایا جاتا ہے۔ بیشمار امثلہ بیان کیجاسکتی ہین جنسے ظاہر ہوگا کہ آدمی مین کسقدر واقعات جمع رکہنے کی طاقت ممکن ہو۔

اسبات مین ایک عجیب کہانی ھیوسمائی لٹس نے درباب ایک شخص کو رسیکا کے رہنے والے مولی نو نام کے بیان کی ہے وہ ذکر کرتا ہے کہ ایک جوان آدمی شہر پڈوا مین قانون کے مطالعہ کیلئے آیا ہوا تہا حافظہ مین اسکی اسقدر شہرت تہی کہ مجہے یقین نہین آتا تہا ایک دفعہ اسکی طاقت آزمائی کیو اسطے مین اسے ایک کمرہ مین لے گیا اور اپنی ایک شخص کو مختلف زبانون مثلاً لاطینی۔ یونانی وغیرہ مین املا کرانا شروع کیا علاوہ ان الفاظ کے کئی الفاظ وحشیانہ۔ کئی بے معنے اور مبہم اور کئی ایکدوسرے سے بالکل علیحدہ تہی۔ مین املا کراتے تہک گیا لیکن وہ شخص ویسی ہی تازگی اور توجہ کے ساتہہ بیٹہا رہا اور کہا کہ اس شخص کو اور الفاظ لکہاؤ اسوقت مین نے اسکو کہا کہ اور الفاظ کے لکہا نیکی ضرورت نہین اگر تم ان الفاظ مذکورہ

(۱) حافظہ کے متعلق یہہ مسئلہ زیادہ توضیح طلب نہین ہے کہ ذہن معلومات محصلہ کو کسطرح جمع کرتا ہے بلکہ یہہ مسئلہ زیادہ تر مشکل ہے کہ ایک دفعہ بھولی ہوئی شئے کو آدمی کسطرح یاد کرتا ہے۔

ابو علی سینا ایک عربی فلسفی اور طبیب کی یہہ رائے ہے کہ ذہن اپنی معلومات محصلہ کو جمع رکھنے کی طاقت نہین رکھتا۔ ہمین بھولی ہوئی اشیاء جو یاد آجاتی ہین اسکا باعث یہہ ہے کہ خدا ہمارے ذہن مین فراموش شدہ خیالات کو جو تاریکی مین پڑے ہین اپنے نور کے ذریعہ پھر نمودار کر دیتا ہے۔

(ب) ہیملٹن ڈاکٹر شمڈ کی تقلید کرکر حافظہ کی توجیہہ یون کرتا ہے کہ ہر ایک ذہنی کیفیت ایک واحد ناقابل تقسیم جوہر کی کیفیت ہے ممکن ہے کہ جو کیفیات اب موجود ہین کچھہ تاریک ہو جاوین لیکن انکے نشانات کا بالکل محو ہو جانا مشکل معلوم ہوتا ہے رفتہ رفتہ ان خیالات کا نسیان بڑہتا جاتا ہے اور جو نئی نئی معلومات ہم حاصل کرتے رہتے ہین اُنکے سبب سے پرانی معلومات کمزور اور زیادہ مبہم ہوتی جاتی ہین یہانتک کہ حالت خفاء ذہنی کی نوبت پہنچ جاتی ہے اور اگر مدت تک قوت مستحضرہ عمل نہ کرے تو نسیان پیدا ہو جاتا ہے اور اُسکی وجہ یہہ ہے کہ ذہن کی طاقت بٹ جانے کے سبب سے ہر ایک شئے کے حصہ مین بہت کم طاقت آتی ہے تو بھی اس امر کا سمجھنا کہ ایک خیال جو کبھی ہمارے تعقل مین تھا بالکل بھول جائے بہ نسبت اُس امر کے کہ وہ ذہن مین کسطرح سے مخفی رہ سکتا ہے زیادہ مشکل ہے

(ج) توجہ اور نسیان کی توجیہہ ایک ہی اصول پر بیان ہو سکتی ہے توجہ مین ذہن کی قوت عاملہ ایک چیز پر مجتمع ہو جاتی ہے اور نسیان مین وہ قوت مختلف اشیاء پر تقسیم ہو کر بہت کمزور ہو جاتی ہے۔

(د) یہان دو امر پیدا ہوتے ہین

اول یہہ کہ قوت حافظہ نہ صرف خیالات پر حاوی ہے بلکہ تاثرات اور تمنیات پر بھی

لکچر تیسوان

قوت حافظہ

(۱) ادراک کے ذریعہ ہم ہر ایک قسم کی واقفیت حاصل کرتی ہین لیکن یہہ واقفیت بالکل بیفایدہ ہوتی اگر ہم اپنی معلومات کو جمع نہ رکہہ سکتے اور جمع رکہنا بیفایدہ ہوتا اگر ہم انکو پہر پیدا نہ کر سکتے یا ذہن کی سامنے نہ کر سکتے پس قوت حافظہ کی ذریعہ ظہورات تجربی احاطہ تعقل سے باہر ذہن مین جمع رہتی ہین سلسلۂ علمیات تجربیہ مین اس قوت کا مقام قوت محصلہ کے بعد ہے اس قوت کا قوت مستحضرہ اور متخیلہ کے ساتہہ بہت قریبی رشتہ ہے اسلئے عموماً ان تینون مین بہت کم تمیز کیجاتی ہے اور سب کو ایک ہی لفظ یعنے یاد سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن احاطۂ تعقل سے باہر خیالات کا جمع رکہنا اور ہے اور انکو احاطۂ تعقل مین لانے کی کوشش کرنا اور تعقل کے سامنے لاکر رکہنا اور ہی ہے اسلئے چند فلسفیون نے اس لفظ کا استعمال زیادہ صحت کے ساتہہ کیا ہے اور اسکو فقط اس طاقت کے لئے محدود کیا ہے جسکے ذریعہ ہم معلومات محصلہ کو جمع رکہہ سکتے ہین۔

(۲) اس سے ظاہر ہوا کہ اگرچہ حافظہ مین وہ قوت عاملہ ظاہر نہین ہوتی جو ادراک مین ہوتی ہے تو بہی حافظہ فقط قابلیت ہی نہین بلکہ ایک قوت ہے کیونکہ اسکے جمع رکہنے کی عمل مین طاقت پائی جاتی ہے اس قوت کی توضیح کے لئے فلسفیون نے اسکو کئی اشیاء سے مشابہت دی ہے۔ مثلاً اسسرو نے حافظہ کو ایک ایسی گودام گہر سے تشبیہہ دی ہے جسمین بہت سی خانہ ہون اور گنز ینڈی اسے ایسے کاغذ یا کپڑے سی تشبیہہ دیتا ہے جو تہہ بتہہ لپیٹا ہوا ہو۔

(۳) قوت حافظہ کی تشریح۔

تمام علم تجربہ سے اخذ کرتا ہے اور کانڈی لاک کے اس نتیجہ کی تصدیق کرتا ہے کہ وجدان ایک قسم کا احساس ہے۔

گزینڈی (۱۵۹۲ء-۱۶۵۵ء)۔ لاک۔ کانڈی لاک (۱۷۱۶ء-۱۷۸۰ء)۔ ڈِڈرو (۱۷۱۳ء-۱۷۸۴ء)۔ ھارٹ ٹوک وغیرہ فلسفیون نے جنکی رائے یہہ ہے کہ تمام علم تجربہ سے حاصل ہوتا ہے اسس طریقہ کو اختیار نہین کیا جس سے واقعات ضروری اور اتفاقی مین تمیز ہو سکے جو فلسفی تمام علم تجربہ سے اخذ کرتے ہین تجربی کہلاتے ہین مثلاً لاک گزینڈی وغیرہ جو فلسفی احساس کو علم کا ماخذ بتلاتے ہین احساسی کہلاتے ہین مثلاً کانڈی لاک ڈڈرو وغیرہ۔

کو ہے فقط اسقدر ہوگا جسقدر وسعت کا اُسے تجربہ ہے لیکن مخالف رائے کے معاون خود مانتے ہین کہ ذہن کا اعلی تصور وسعت بہ نسبت اُس وسعت کے جسکا اُسکو تجربہ ہے نہایت زیادہ ہے

(۲) وجدان کے مطالعہ کرنے کا طریق۔

ادراک خارجی کیطرح وجدان سے بھی معلومات حاصل ہوسکتی ہین اور اِن معلومات پر یا تو استقراء کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے اور یا تحلیل کے ذریعہ

(ا) استقراء کے وسیلہ سے ہم کیفیات کا ایکدوسرے سے مقابلہ کرتے ہین اور انکو جماعتون اور مجموعون مین مرتب کرتے ہین۔

(ب) تحلیل کے ذریعہ سے ہم معلوم کرتے ہین کہ ان کیفیات مین کونسی کیفیات ضروری ہین اور کونسی اتفاقی۔

(۳) اِن دونو طریقون یعنے استقراء اور تحلیل کا استعمال مختلف فلسفیون نے مختلف طور سے کیا ہے۔

(ا) لاک فقط استقراء کا استعمال کرتا ہے اور یہہ کہتا ہے کہ تمام کیفیات ذہنی کا علم فقط تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔

(ب) اُسکے برخلاف ڈی کارٹ اور لائیب نٹز کا یہہ مذہب ہے کہ بعض کیفیات ضروری ہین اور وہ تجربہ سے حاصل نہین ہوتین بلکہ انکا علم انسان کی فطرت مین ہوتا ہے

(ج) اول ہی اول کینٹ نے طریقہ تحلیل کا بہت اچھی طرحسے استعمال کیا اور ثابت کیا کہ بعض واقعات فی الحقیقت ضروری اور جبلی ہین۔

(۴) کیا لاک کی رائے مین سب واقفیت بشری کا ماخذ تجربہ ہے۔

(ا) سٹوارٹ کہتا ہے کہ یہہ فرض کرنا کہ لاک کا فلسفہ تجربہ پر مبنی ہے غلط ہے

(ب) لیکن ہیملٹن کہتا ہے کہ سٹوارٹ خود غلطی پر ہے کیونکہ لاک حس باطنی کو علم کا ماخذ دوم بتلاتا ہے جس سے تجربہ ہمارے لئے خیالات مہیا کرتا ہے وہ اسطرح

لکچر انتیسوان

وجدان

بیان ہوچکا ہو کہ تعقل ادراک سے کوئی علیحدہ ظہور نہین ہے ادراک تعقل کی فقط ایک خاص صورت ہے ایسا ہی وجدان بہی تعقل کی ایک خاص صورت ہے۔

(۱) وجدان اور ادراک مین کیا فرق ہے۔؟

(۱) وجدان کو ادراک باطنی بہی کہتے ہین اور وہ ادراک خارجی کے مخالف ہوتا ہو۔

(ب) وجدان اس تعقل کو کہتے ہین جو ذہن کو اپنی ہی کیفیات کی بابت حاصل ہوتا ہے ادراک باطنی یعنے وجدان سے عالم باطنی کا اور ادراک خارجی سے عالم خارجی کا علم حاصل ہوتا ہے۔

ادراک خارجی کے معمول وسعت اور زمانہ مین ہوتے ہین اور ادراک باطنی کے معمول زمانہ اور انا مین ہوتے ہین زمانہ دونو مین مشترک ہے لیکن وسعت ایک کے لئے اور انا دوسرے کے لئے لابد ہے۔

اس جگہہ یہہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ جیسے انا ادراک باطنی کے لئے ضروری ہے ویسا ہی غیر انا ادراک خارجی مین کیون ضروری نہین اسکا جواب یہہ ہو کہ غیر انا فقط ایک نفی ہے اور گو اسکے ذریعہ اشیاء باطنی اور خارجی مین تمیز کیجا سکتی ہو تو بہی اس سے اشیا خارجی مین کوئی باہمی ارتباط پیدا نہین ہوسکتا لیکن وسعت مین ایسا ارتباط پایا جاتا ہے کیونکہ کسی شئے خارجی کا ادراک یا تصور نہین ہوسکتا جب تک وہ وسعت مین ظاہر نہو۔ نیز یہہ امر قابل لحاظ ہے کہ اگر وسعت ادراک خارجی کے واسطے شرط قرار دیجائے تو اس سے یہہ ثابت نہین ہوتا کہ ذہن بہی وسیع ہے کیونکہ بیان ہوچکا ہے کہ آلۂ مدرک اور شئے مدرکہ مین مشابہت ضروری نہین ہے علاوہ ازین اگر ذہن وسیع ہو تو وہ تصور وسعت جو ذہن

نقاط اعلے سے آتی ہین وہ آنکھہ کے نقاط اسفل پر تصویر پیدا کرتی ہین - لیکن ہم شئے خارجی کے اجزا کو اُن خطوط مستقیمہ مین دیکھتے ہین جنمین شعاعین شئے خارجی کے اُن اجزاء سے نکلکر آنکھہ کے اندر پونہچین اسلئے گو کہ آنکھہ مین تصاویر الٹی بنین ہم شئے خارجی کو سیدہی دیکھتے ہین

(۴) ادراک سے پہلے کسی قسم کا احساس خالص ہوتا ہے یا نہین ؟

ریڈ اور سٹوارٹ کی رائے تہی کہ ادراک سے پہلے شئے خارجی کا تاثر یا احساس ہوتا ہے - اسکے برخلاف ہیملٹن کی یہہ رائے ہے کہ ہمارے پاس اسبات کا کوئی ثبوت نہین کہ احساس خالص ادراک خالص سے پہلے ہوتا ہے بلکہ تاثر جسے شئے خارجی پیدا کرتی ہے اور ادراک باطنی دونو وقت واحد مین ہوتے ہین اور انہین کسیطرح کا تواتر نہین ہوتا -

اس موقعہ پر یہہ بیان کرنا بہی لازم ہے کہ بموجب ریڈ کی رائے کے لمس اور ذائقہ مین شئے مدرکہ کا ہمارے اعضاء سے متصل ہونا ضروری ہے لیکن باصرہ اور شامہ اور سامعہ مین ممکن ہے کہ شئے مدرکہ فاصلہ پر ہو مگر ہیملٹن کے نزدیک شئے مدرکہ ہمیشہ اعضاء کے متصل ہونی چاہیے

جانور مثلاً چوزے کے انڈے سے نکلنے اور اسکی دوڑنا شروع کرنے مین گذرتا ہے اُسکو اُس ادنے جانور کی عمر سے وہی نسبت ہے جو اُس زمانہ کو جسمین آدمی کا بچہ فاصلہ کا ادراک کرنا سیکھتا ہے آدمی کی کل عمر سے ہے۔

وسعت پر بحث کرنیکے بعد اصمات پر بحث ہونی چاہئے تھی - ہیملٹن کی ارائے اصمات پر اُسکو نوٹ ہائے ڈی ڈی مین جو اُسنے ریڈ کے مذہب پر لکھے ہین مل سکتے ہین نیز اس سوال پر کہ "اصمات اور شکل تین ابعاد کی کسطرح دو ابعاد کی تصویر سے معلوم ہو سکتی ہین" بحث نہین کی گئی - آلہ اشکال نما اور ویٹ سٹن کے تجربے اس مسئلہ کی توضیح کرتے ہین جب کسی شے کی تصویر دو مقامون سے جو قریب قریب ہون اُتاری جائے اور پھر اُن تصویرون کو پاس رکھکر آلہ اشکال نما مین سے دیکھا جائے تو دونو تصویرین ملکر شکل مجسم بناتی ہین اسیطرح سے جب دونو آنکھون مین شئے خارجی کی دو تصویرین بنتی ہین اور اصمات کا تجربہ ہمکو آگے ہی حس لامسہ کے ذریعہ حاصل ہوا ہوتا ہے تو وہ دونو تصویرین معہ تائید تجربہ حس لامسہ تین ابعاد کی شکل کا ادراک پیدا کرتی ہین -

اور اس سوال پر بھی کہ "باوجودیکہ ہماری دو آنکھین ہین اور ان مین دو تصویرین بنتی ہین پھر ہم شئے خارجی کو ایک کیون دیکھتے ہین" ہیملٹن نے بحث نہین کی -

اکثر یہہ مانا جاتا ہے کہ ہر ایک آنکھہ مین نقاط مشابہ ہین اور ان نقاط پر جو تصاویر شئے خارجی کی بنتی ہین وہ ایسی مشابہ ہوتی ہین کہ باہم ملکر ایک ہی شئے خارجی کو جسکی وہ علیحدہ علیحدہ تصویرین ہین تعبیر کرتی ہین -

نیز یہہ سوال کہ "جبکہ آنکھہ مین تصویر اُلٹی بنتی ہے پھر شئے خارجی کیون سیدھی نظر آتی ہے" جیسے کہ اکثر فلسفی اسے علم مناظرہ کے قانون کا نتیجہ ظاہر کرتے ہین یعنے چونکہ شئے خارجی کے نقاط سے شعاعین خطوط مستقیمہ مین نکلکر آنکھہ کے اندر پہونچتے ہین اسلئے جو شعاعین شئے خارجی کے نقاط اسفل سے آتی ہین وہ آنکھہ کے نقاط اعلے پر تصویر بناتی ہین اور جو شعاعین شئے خارجی کے

پیدا کرنے کو کافی ہے مثلاً اگر کوئی شخص جو اندہا ہو کسی تاریک کمرہ مین داخل ہو تو وہ فقط قوت لامسہ کے ذریعہ کمرہ کی شکل اور اس کمرہ مین جو اشیاء رکھی ہوئی ہین انکی شکل اور سمت کا صحیح تصور نہین کر سکتا اگر کوئی اندہا مربع یا کرہ کا تصور کر سکتا ہو تو وہ بینائی کے حاصل کرنے پر انہین فوراً تمیز کریگا لیکن ایک بیمار جو چیزلڈن کے زیر علاج تھا ایسا نہ کرسکا اسکو فاصلہ کا بھی تصور نہ تھا کیونکہ ہر ایک چیز اسکو ایسی معلوم ہوتی تھی کہ گویا اسکی آنکھہ سے متصل ہے نیز اور بہت سے ڈاکٹرون کے تجربون سے جو چیزلڈن کے تجربون سے بھی زیادہ قابل لحاظ ہین اس مسئلہ نے بہت توضیح حاصل کی ہے مثلاً مسٹر نیلی باشندہ لیڈز کی تجربے۔

(۳۲) ہم فاصلہ کا علم کسطرح حاصل کرتے ہین؟

(ا) یہہ مذہب کہ فاصلہ کا علم وہبی ہوتا ہے پرانا مذہب ہے اسپر اول ہی اول بارکلی نے اعتراض کیا اور صاف صاف ثابت کردیا کہ فاصلہ کا علم تجربہ اور مقابلہ سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ۔

(۱) ہم اشیاء کے فاصلون کا فرق جاننے کے لیے متواتر کوشش کرکر آنکھہ کو ایسی حالت مین لاتے ہین کہ جس سے فرق معلوم ہو سکتا ہے

(۲) جبکہ کوئی شئے بہت فاصلہ پر ہوتی ہے تو فاصلہ کا تصور بہت سے مختلف عوارض سے متاثر ہوتا ہے مثلاً اُس چیز کا ظاہری حجم۔ اسکا رنگ صاف صاف یا دہندلا نظر آنا۔ وغیرہ

(ب) لیکن انسان کے سوا اور حیوانات مین بارکلی کے مخالفون کی دلیل زیادہ پختہ معلوم ہوتی ہے جنکا یہہ قول ہے کہ فاصلہ کا ادراک وہبی ہوتا ہے اور کسبی نہین۔ ایڈم سمتھہ صاحب کہتے ہین کہ بچون اور حیوانات ادنے کی تجربے بارکلی کے مذہب کی تردید کرتی ہین۔ لیکن اسبات کا تسلیم کرنا بہی قرین عقل ہے کہ وہ عرصہ قلیل جو کسی ادنی

لکچر اٹھائیسوان

قوت باصرہ اور لامسہ کا وسعت سے کیا تعلق ہے؟

سوال دوم - کیا وسعت کا اصلی علم قوت لامسہ سے حاصل ہوتا ہے یا فقط باصرہ کے ذریعہ سے؟

(۱) پلیٹنر (۱۷۴۴ع سے ۱۸۱۸ع تک) ایک بڑا جرمن فلسفی اور طبیب کہتا ہے کہ مین نے ایک ایسے شخص کا جو پیدایشی اندھا تھا نہایت احتیاط کے ساتھہ مشاہدہ کیا اور اس سے یہہ نتیجہ نکالا ہے کہ وسعت تجربی یعنے وہ وسعت جسکا علم ہمکو تجربہ سے حاصل ہوتا ہے فقط حس باصرہ پر موقوف ہے اور حس لامسہ سے ہمکو وسعت اور امتداد کا تصور حاصل نہین ہو سکتا۔ وہ اسبات سے انکار کرتا ہے کہ جو شخص اندھا پیدا ہوا ہو اُسکو وسعت تجربی یعنے فاصلون اور اجسام کی شکلون کا تصور حاصل ہو سکتا ہے۔ ایسے شخص کے ذہن مین متعدد تاثرات ہوتی ہین جنکو اشیا خارجی پیدا کرتی ہین امتداد اور وسعت کا قیاس وہ وقت کے ذریعہ کرتا ہے اسکے لئے دوری اور نزدیکی سے مراد فقط کم و بیشی مدت ہے ہر ایک چیز جسکو وہ چہوتا ہے یکسان معلوم ہوتی ہے بجز اس تفاوت کے جو مختلف تاثرات سے پیدا ہو وہ اپنے جسم مین بہی مثلاً سر اور پانون مین بلحاظ فاصلہ کے تمیز نہین کر سکتا بلکہ فقط بلحاظ تفاوت تاثرات کے جسکو وہ پیدا کرین پلیٹنر کہتا ہے کہ ڈاکٹر چی زلڈن کا تجربہ جو مخالف رائے کے تائید کے لئے پیش کیا جاتا ہے میری رائے کی تائید کرتا ہے مثلاً اگر فاصلہ اور وسعت کا علم فقط قوت باصرہ کے ذریعہ حاصل نہوتا تو اس شخص کو جسکی آنکھہ ڈاکٹر چی زلڈن نے درست کی تہی دور کی اشیاء نزدیک نظر آتین نہ وہ اشیاء جو متفرق اور متمیز ہین ایکہی شے معلوم دیتی۔ بموجب راے پلیٹنر جو شخص دیکہہ نہ سکتا ہو اسکا ریاضی دان ہونا ناممکن ہے۔

(ب) ہیملٹن اس حد تک نہین پہونچا کہ اندہے کا ریاضی دان ہونا ناممکن خیال کرے تو بہی وہ بالعموم پلیٹنر کے مذہب کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ فقط قوت باصرہ وسعت کا تصو

حواس کے ذریعہ تصور مین لائی جاتی ہین جنکے ذریعہ اُنکا علم اول ہی اول حاصل ہوا۔
پس معلوم ہوا کہ بموجب رائے ہیملٹن وسعت کا علم بالخصوص قوت باصرہ کے ذریعہ
حاصل ہوتا ہے۔

(۹) ڈاالنبرٹ کا یہہ مذہب ہے کہ وسعت کا تصور فقط قوت باصرہ سے بلا مدد قوت
لامسہ حاصل ہوتا ہے۔

حاشیہ۔ سرہیڈ کی یہہ رائے تہی کہ وسعت اور شکل اور فاصلہ کا تصور قوت لامسہ کی ذریعہ سے حاصل
ہوتا ہے آیندہ لکچر مین اس سوال کا بیان اچہی طرحسے کیا جائیگا

تہوڑی سی سطح پر تصویر بنتی ہے لیکن اس سطح کی وسعت کے ادراک کا ہمین تعقل نہین ہوتا فقط ان دو دلایل پر وہ اس مذہب کو کہ وسعت کا اصلی علم ہمکو قوت باصرہ سے حاصل ہوتا ہے تسلیم نہین کرتا بموجب اسکی رائے کی فقط حس لامسہ اور اُسکو بہی وہ اقسام جنہین مزاحمت شامل ہو جسم کا خیال یا تصور پیدا کر سکتے ہین۔

ینگ صاحب بہی براؤن کی تقلید کر کر کہتا ہے کہ فقط قوت باصرہ سے وسعت کا علم حاصل نہین ہوتا لیکن جو مشابہت ان دونون کی آرائے مین پائی جاتی ہے اسکا یہہ باعث ہے کہ دونون نے ڈیکارٹس سے اس رائے کو اختیار کیا۔

(۵) ہیملٹن خیال کرتا ہے کہ وہ فلسفی جو اسبات سے انکار کرتے ہین کہ وسعت کا علم قوت باصرہ سے حاصل ہوتا ہے اور وہ فلسفی جو اسبات کو تسلیم کرتے ہین دونو امورات ذیل مین متفق ہین۔

اول یہہ کہ ہم رنگ کو دیکھتے ہین۔

دوم یہہ کہ ہم مختلف رنگون کے فرقوق کا ادراک کر سکتے ہین۔

سوم یہہ کہ ان رنگون کو پہلو بہ پہلو اسطرح رکہا جا سکتا ہے کہ ایک کا کچھ حصہ دوسرے پر آجاوے

چہارم یہہ کہ جہان دو رنگ ملتے ہین ایک مرئی خط پیدا ہو جاتا ہے اور جب ایک رنگ دوسرے رنگ کا محیط ہو تو وہ خط جسمین یہہ دو نو رنگ تقاطع کرین اُسی نقطہ پر واپس آکر جہانسے یہہ شروع ہوا تہا ایک مرئی شکل پیدا کرتا ہے لیکن چونکہ خط ایک بعد کی وسعت ہے اور شکل دو ابعاد طول سے عرض کی۔ تو خط کا نظر آنا وسعت کا طول مین نظر آنا ہے اور شکل کا نظر آنا دو ابعاد کی وسعت کا نظر آنا ہے۔

ہیملٹن اپنی رائے کی تائید اس امر سے بھی کرتا ہے کہ وسعت کا تصور کرنے کے وقت اسکی رنگت کا تصور خواہ نخواہ پیدا ہو جاتا ہے لیکن رنگ کا ادراک فقط قوت باصرہ سے ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ وسعت کا علم اولاً قوت باصرہ کے ذریعہ حاصل ہوا تہا کیونکہ اشیا خارجی اگر نہین

کی تقسیم حیوانی اور آلاتی مین کرتا ہے اول جماعت مین اس قسم کی حس داخل کرتا ہے جیسے سردی - گرمی وغیرہ اور دوسری جماعت مین حواس خمسہ براؤن نے بھی اس تقسیم کو اختیار کیا ہی لیکن وہ انکو معین اور غیر معین حواس کہتا ہی -

سوال سوم - کیا وزن کا ادراک بھی لمس کے ذریعہ ہوتا ہے ؟ نہین - لمس مین اعصاب کی حرکت ضروری ہی لیکن وزن مین کسی جسم کو اُٹھانے یا سنبھالنے کی کوشش ہوتی ہی اول صورت مین ادراک اُن احساسات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہی جو عروق مین پیدا ہوتی ہین دوسری صورت مین ادراک بذریعہ ورزش اعصاب پیدا ہوتا ہی

(۲) حس باصرہ

سوال اول - کیا ہمکو قوت باصرہ کے ذریعہ سے وسعت یعنی لنبائی چوڑائی کا علم حاصل ہوسکتا ہی یا قوت لامسہ کے ذریعہ سے ؟ -

(۱) عوام کا یقین یہہ ہی کہ ہم وسعت کا علم باصرہ اور لامسہ کے ذریعہ سے حاصل کرسکتے ہین لیکن اب تک اس سوال کی بابت کچھہ فیصلہ نہین ہوا ہمین کچھہ شک نہین کہ ہم قوت باصرہ کے ذریعہ سے رنگ اور مستوی شکلون کی وسعت اورصورت کا علم حاصل کرسکتے ہین -

(ب) ارسطو کی رائے ہی کہ قوت باصرہ سے فقط رنگ کا علم حاصل ہوتا ہی اور وسعت اور شکل لامسہ اور باصرہ دونو مین مشترک ہین -

(ج) بارکلی نے اول ہی اول اس امر سے انکار کیا کہ وسعت کا علم قوت باصرہ کے ذریعہ سے حاصل ہوسکتا ہی اور اسکے بعد کانڈی لاک - لبو لی ای ار - سٹوارٹ - اور مقلدین ہاملٹن اسکی تائید کرتے آئے ہین -

(د) براؤن نے دیکھکر کہ کل اشخاص یہہ مانتے ہین کہ وسعت کا علم حس باصرہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اس عقیدہ کی تردید یون کی :- تجربہ مین رنگ کا ادراک وسعت کے ادراک سے علیحدہ نہین ہوسکتا لیکن یہہ ارتباط فقط تجربہ کا نتیجہ ہے قوت باصرہ مین آنکھہ کے اندر

لکچر ستائیسوان

سوالات متعلقہ حواس

(۱) حس لامسہ

سوال اول - کیا پانچون حواس ظاہری کو ہم حس لامسہ مین تحویل کر سکتے ہین؟

ڈی ماکوی لٹس کی یہہ رائے تہی کہ باصرہ اور سامعہ اور ذائقہ اور شامہ حس لامسہ کی مختلف صورتین ہین لیکن ارسطو نے اس خیال کو بیہودہ سمجہا تہا سولہوین صدی مین اطالیہ کے ایک فلسفی نے جسکا نام ٹلی سی الس (۱۵۰۸ع سے ۱۵۸۸ع تک) تہا اسکو صحیح ثابت کیا کیونکہ کسی شئے کا ادراک ہوقت ہوسکتا ہے جب ہمین اور ہمارے حواس مین کچہہ تعلق ہوتا ہے یعنے وہ شئے حواس کے ساتہہ اتصال مین آتی ہے - مثلاً ذائقہ اور شامہ مین ادراک اُسوقت ہوتا ہے جبکہ شئے مدرکہ حواس کے ساتہہ حقیقتاً اتصال پاتی ہے - اور ایسا ہی حس باصرہ اور سامعہ مین روشنی کے شعاعون اور ہوا کی تموج کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے

سوال دوئم - کیا تاثر لامسہ مختلف احساسات کا مجموعہ ہے ؟ اس سوال کا جواب ہان مین دینا چاہئیے یہہ سوال قدیم سے چلا آتا ہے ارسطو کی رائے تہی کہ قوت لامسہ مین حواس کا مجموعہ شامل ہے تہمس ٹی اس - بوعلی سینا - اوی راوز - اپالی نے رس - البرٹس میگنس - مارسلس وغیرہ نے اس سوال کا جواب ہان مین دیا ہے اور سم پلس ای اس - فلاپولس - الگذنڈر نے کہا ہے - نہین - عربی اور لاطینی فلسفی جنہون نے ہان کہا ہے اُنکا ہمین کم و بیش احساسات شامل کرنے مین اختلاف ہے اس تاثر مین جو مختلف احساسات شامل ہوسکتے ہین یہہ ہین - رنج چہونے کا - سردی - گرمی - خشکی - تری - بہوک - پیاس - خفت - ثقالت - شہوت - سیکلیجر شہوت کو چہٹی حس کہتا ہے کینٹ صاحب حواس

اس دعوی مین اول یہہ فرض کیا گیا ہی کہ ذہن خود بخود مثال پیدا کرتا ہی جیسا کہ کسی کل مثلاً پریس کی ذریعہ سی کوئی تصویر بنائی جاوے یا یہہ کہ کوئی عقیل سبب اس مثال کا موجب ہی پہلا دعوی تو صریحاً فضول معلوم ہوتا ہی سیاسی خیالی فلسفی دوسرے دعوی کو مختلف پیچیدہ صورتوں مین ادا کرتی ہین

(۲) اور سوالات جو ادراک خارجی سے متعلق ہین۔

کیا ادراک مین ہم پہلے کل کا علم حاصل کرتے ہین۔ یا پہلے اجزاء کا علم حاصل کرکے اسلوب ترکیبی کے ذریعہ سی کل کا علم بطور نتیجہ استنباط کرتے ہین۔؟

اول۔ سٹوارٹ کی یہہ رائے ہی کہ پہلے ہم اجزاء کا علم حاصل کرتی ہین بعدہ اسلوب ترکیبی کے ذریعہ سی کل کا۔ اور وہ ادراک سامعہ اور ادراک باصرہ کو بطور مثال کی پیش کرتا ہی مثلاً موسیقی مین کان اول مختلف حصون کو سنتا ہی اور تمام اجزا جمع ہوکر ہم آہنگی پیدا کرتے ہین اور اسیطرح دیکھتے وقت ہم کسی شئے کی ایک نقطہ یعنی اقل مرئی پر نظر ڈالتی ہین اور چونکہ ذہن ایک وقت مین فقط ایک ہی نکتہ پر متوجہ ہوسکتا ہی اسواسطے کل شئے کے شکل کا ادراک بہت سی ایسی افعال توجہ کا نتیجہ ہی جو اسقدر سرعت سی وقوع مین آتی ہین کہ گویا ظاہراً یہہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی لحظہ مین کئی گئی۔

دوم۔ جیمس مل کا یہہ مذہب ہی کہ اشیاء خارجی کا جو علم ہمین حاصل ہوتا ہی اسکا سبب قانون ائتلاف خیالات ہی یعنی احساسات باہم ملکر بار بار ہمارے ذہن کی سامنے آتی ہین اور ایکدوسرے مین اسطرح شامل ہو جاتے ہین کہ انکو ایک سمجھا جاتا ہی پس جیمس مل بھی سٹوارٹ کی مذہب کی تائید کرتا ہی

سوم۔ ہیملٹن انکی برخلاف یہہ مذہب کہتا ہی کہ ادراک مین اول کل کا علم حاصل ہوتا ہی اور بعدہ اسلوب تحلیلی سی اسکی اجزاء کا اسکی واسطی ہیملٹن یہہ دلیل پیش کرتا ہی کہ اگر ان دونو فلسفیون کے مذہب کو درست تسلیم کیا جاوے تو لازم آتا ہی کہ ہم کسی شئے کی اجزاء کا علم اس شئے کی علم کی نسبت بہتر رکھہ سکین لیکن حقیقت مین ایسا نہین ہوتا مثلاً ایک دوست کا چہرہ مین نے دیکھا اگرچہ بعدہ اسکی خط و خال کی تفصیل مجھی یاد نہین رہتی لیکن چہرہ کا نقش بالاجمال یاد رہتا ہے۔

نہ کرین تو گویا ہم اُسکے کسی واقعہ پر یقین نہین کرسکتے لیکن آگے بیان ہوچکا ہے کہ فلسفہ تعقل ہی پر مبنی ہے اور جب تعقل ہی کی صداقت مین شک کیا گیا تو فلسفہ ایک ناممکن علم ہوجائیگا۔

سوم یہہ دعویٰ فقط ظن و تخمین پر مبنی ہے کیونکہ اس مین عالم خارجی کے وجود کو فرض کیا گیا ہے حالانکہ اس دعوی کا منشا اسبات کا اظہار کرنا ہے کہ ذہن مدرک اور شئے خارجی کے درمیان جو تعلق ہے اسکا علم ہمکو سوائے ایک مثال کی وساطت کے حاصل نہین ہوسکتا اس دعوی مین امر واقعہ کو دعوی مفروضی اور دعوے مفروضی کو امر واقعہ تسلیم کرلیا گیا ہے۔

چہارم۔ اگر کسی ظہور کی توجیہہ بیان کرنے کے لئے کوئی دعوی مفروضی قائم کیا جاوے تو اس دعوے کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظہور محفوظ رہے لیکن یہہ دعوی مفروضی ایسا نہین کرسکتا۔ بموجب اسکے ہمین ذہن کا علم بلاواسطہ حاصل ہے اور خارج عن الذہن بھی وجود رکھتا ہے اگرچہ وہ ہمین فقط بالواسطہ معلوم ہے لیکن ہمین کسی چیز کا وجود معلوم کرنے کے لئے اس چیز کا علم بلاواسطہ ضروری ہے اگر علم بلاواسطہ نہ مانا جاوے تو وجود پر بھی شک ہوسکتا ہے اسمین واقعہ تعقل کے دو اجزا یعنے خارج عن الذہن کا علم بلاواسطہ اور اسکا وجود ایکدوسرے سے علیحدہ کردیئے گئے ہین لیکن چونکہ ایک جزو دوسرے کے لئے لابد ہے اسلئے انکی علیحدگی ذہنی خودکشی ہے

پنجم۔ وہ واقعہ جسکی توجیہہ بیان کرنے کے لئے کوئی باقاعدہ دعوی مفروضی قرار دیا جائے احاطہ تجربہ مین ہونا چاہئے لیکن عالم خارجی کا وجود جسکے لئے خیالی فلسفیون نے دعوی مثالیہ قائم کیا ہے انہین کی رائے کے موافق تجربہ سے باہر ہے کیونکہ بذاتہ نامعلوم ہے۔

ششم علاوہ ازین یہہ دعوی مفروضی سادہ نہین ہے بلکہ اور کئی دعوی ہائے مفروضی پر مبنی ہے کیونکہ اگر کسی شئے کا علم فقط اسکی مثال کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے تو ہمین یہہ علم کسطرح سے حاصل ہوسکتا ہے کہ وہ مثال درست اور ٹھیک ٹھیک ہے لیکن دعوی مثالیہ کے روسے ذہن کو عالم خارجی کا علم حاصل نہین ہے اسلئے شک سے بچنے کے لئے ہمین تسلیم کرنا چاہئے کہ یہہ مثال ٹھیک اور درست ہے اس امر کی توضیح کرنے کے لئے کہ ذہن کسطرح سے اُس شئے کی مثال پیدا کرتا ہے جس سے یہہ ناواقف ہے

لکچر چھبیسوان

اس دعوی کی تردید کہ ذہن شئے خارجی کا علم بالواسطہ یعنی اس شئے کی مثال یا تصویر کے ذریعہ سے حاصل کرتا ہے

(۱) اگر مذہب حقیقی طبعی دلایل کے ساتھہ رد بہی کیا جاوے تو بہی وہ دعوی مفروضی جو اسکے قایم مقام رکہا جاویگا فقط اپنی عمدگی اور خوبی کے روسے قدر حاصل کریگا پس دیکہنا چاہیے کہ آیا یہہ دعوی مفروضی یعنے دعوی مثالیہ کافی ہے یا اسپر بہی اعتراض ہوسکتے ہیں پچہلے لکچر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جو دلایل واقعہ تعقل کو نہ تسلیم کرنے کے لئے پیش کیجاتی ہین وہ قابل لحاظ نہین اسلئے اسکے قایم مقام ایک اور دعوے مفروضی قرار دینا غیر ضروری ہے تاہم بعض کہتے ہین کہ واقعہ تعقل فہم مین نہین آسکتا یعنے ہم اسکی توجیہہ بیان نہین کر سکتے اور دعوی مثالیہ سے ہم ظہورات ذہنی کو اچہی طرح سے سمجہہ سکتے ہین اگرچہ دعوی مثالیہ ضروری نہین ہے تو بہی یہہ زیادہ لحاظ کا مستحق ہے کیونکہ یہہ زیادہ سمجہہ مین آسکتا ہے لیکن اُسکا آسانی سے سمجہہ مین آنا درست ہے یا نہین ذرا سا غور کرنے پر معلوم ہوسکتا ہے کہ اسمین نہ صرف باقاعدہ دعوی مفروضی کی شرائط ہی مفقود ہین بلکہ یہہ دعوی خود اپنی تردید کرتا ہے۔

اول کیونکہ اگر ذہن کسی شئے خارجی کا علم حاصل نہین کر سکتا سوائے اس صورت کے کہ وہ علم ایک مثال کے ذریعہ سے حاصل ہو تو گویا ذہن حقیقت مین اس شئے کی مثال پیدا کرتا ہے جسکی بابت وہ بالکل کچہہ علم نہین رکہتا۔

دوم اس دعوے سے تعقل کی صداقت مین خلل پڑتا ہے۔ تعقل عالم خارجی کے ادراک بلاواسطہ کا شاہد ہے لیکن جب ہم اس واقعہ مین کاذب خیال کر کے اسکی شہادت کو تسلیم

متصل ہوتی ہے اور ذہن کو جو علم عالم خارجی کا ہوتا ہے وہ اجزاء باطنی اور خارجی سے مرکب ہوتا ہے یعنے اضافی ہوتا ہے تو بھی شئے معلومہ فقط کیفیت ذہنی نہین ہے بلکہ خارج عن الذہن ہے جس پر ذہن اور وسایط نے اپنا رنگ چڑہا دیا ہے

چہارم ہیوم کا یہہ مذہب تہا کہ ہم فقط اشیاء خارجی کی مثالات یا تصویرون کا ادراک حاصل کرتی ہین جو حواس خمسہ کے ذریعہ سے ذہن مین لائی جاتی ہین اور وہ اپنے مذہب کی تائید مین یہہ مثال لاتا ہے کہ جب کوئی شئے فاصلہ پر سے چھوٹی معلوم ہوتی ہے تو اسکا سبب یہہ نہین ہوتا کہ وہ حقیقت مین چھوٹی ہوجاتی ہے بلکہ اسکی تصویر چھوٹی ہوجاتی ہے لیکن علم مناظر والمرایا کے علمی تجربون سے تصویر کے چھوٹی ہونے کا سبب جو ہیوم لکھتا ہے غلط نکلا۔

پنجم۔ فکٹی کہتا ہے کہ چونکہ ذہن خودمختار ہے اور ہر اچھی چیز کی خواہش کرسکتا ہے اسواسطے ضروری ہے کہ تمام اشیاء خارجی کی مثالین ذہن مین موجود ہون ورنہ انکے حاصل کرنے کی خواہش ناممکن ہوگی کیونکہ اشیاء خارجی خود ذہن مین موجود نہین ہوسکتین

جواب۔ کسی شئے کی خواہش کرنیکے لئے اسکی واقفیت ہی کافی ہے علاوہ ازین وہ شئے جسکی خواہش کیجاتی ہے ہمیشہ زمانہ آئندہ سے متعلق ہوتی ہے اور اسلئے ضروری نہین ہے کہ اسکا علم بلاواسطہ حاصل ہو نیز اگر اشیاء خواہش کردہ کا علم بالواسطہ ثابت کیا جاوے تو اس سے ہم یہہ نتیجہ نہین نکال سکتے کہ ادراک مین بھی ہمارا علم بالواسطہ ہوتا ہے اعتراضات مذکورہ بالا کے جو جواب دیئے گئے اُنسے ثابت ہوگیا ہے کہ اشیاء خارجی کے ادراک بلاواسطہ کے باب مین جو شہادت تعقل دیتا ہے اُسکو تسلیم نہ کرنا نہ صرف غیرضروری ہے بلکہ بہت سی غلطیون مین مبتلا کرتا ہے۔

(ب) یہہ اعتراض فلسفہ کے خلاف ہے کیونکہ ہم ذہن کی بابت کوئی جبلی علم نہین رکھتے بلکہ اُسکی تمام واقفیت مشاہدہ اور تجربہ سے حاصل کرتے ہین۔

(ج) اس اعتراض کی تردید نیز اِس امر واقعہ سے ہوتی ہے کہ ہم ذہن اور مادہ کا علم ایکہی دفعہ اور ایک ہی وقت مین بغیر کسی واسطہ کے حاصل کرتے ہین۔

سوم وہ دلیل جو ریڈ اور سٹوارٹ کی راے مین خیالی فلسفی پیش کرتے ہین یہہ ہے کہ ذہن فقط اُس شئے کا علم حاصل کرسکتا ہو کہ جسکے سامنے وہ بلا واسطہ موجود ہوتا ہو لیکن اشیاء خارجی ذہن سے اتصال نہین رکھتین اسلئے اُنکا ادراک ایک ایسے شئے کے ذریعہ سے جو شئے خارجی کی مثال ہوتی ہے یعنے بالواسطہ حاصل ہوتا ھے۔ اس اعتراض کے جواب یہہ ہین۔

(ا) اسارجنٹ کا یہہ مذہب تہا کہ شئے خارجی ذہن کے سامنے بلا واسطہ موجود ہوسکتی ہے ورنہ ہمین اُسکا ادراک حاصل نہو۔

(ب) بعض یہہ بہی کہتے ہین کہ ذہن شئے خارجی کے پاس جاتا ہے اور یہہ رائے افلاطون کے شاگردون اور اسطوقی اور دیگر قدیم فلسفیون کی تہی۔

(ج) ریڈ اور سٹوارٹ کہتے ہین کہ اگرچہ ارائے مذکورہ بالا مین سے کوئی بہی صحیح نہو تو بہی اس امر مین کچہہ شک نہین کہ ذہن بتائید الٰہی اس شئے کا بلا واسطہ علم رکہہ سکتا ہو جسکے سامنے یہہ بلا واسطہ موجود نہو لیکن یہہ رائے بہی غیر فلسفی ہے اسپر یہہ اعتراض ہوسکتا ہو کہ بموجب اسکی ہر فعل ادراک ایک معجزہ بنیگا اور وہی اعتراض جو قیاس علل اتفاقیہ پر کئے گئے اسپر بہی عاید ہوسکتے ہین

(د) ہیملٹن صاحب مسئلہ ادراک مین یہہ رائے رکھتے ہین کہ ذہن کل و جزو مین بہ تمامہ موجود ہے اور تعقل کے ذریعہ ہم جانتے ہین کہ اشیاء خارجی کا ہمین ایسا ادراک حاصل ہوتا ہے جیسا کہ وہ ہمارے اعضا پر اثر پیدا کرتی ہین۔ حقیقت مادی اعضائے سامنے بلا واسطہ موجود ہوتی ہے یعنے شئے معلومہ ہم سے فاصلہ پر نہین ہوتی بلکہ ہمارے اعضاء محس کے ساتہہ بلا واسطہ

(ا) اگرچہ ہم اسبات کا کوئی ثبوت نہین دے سکتے کہ ذہن عالم خارجی کا تعقل کیون اور کسطرح حاصل کرتا ہے اور نہ اسکا تصور کر سکتے ہین لیکن اس تصور کرنے کی ناقابلیت جو ہم مین پائی جاتی ہے وہ اُس امر واقعہ سے انکار کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہین ہوتی جس امر واقعہ کا تعقل ہمکو حاصل ہے

(ب) اس اعتراض کا یہہ جواب بہی ہوسکتا ہے کہ اگر ذہن اسجگہہ کوئی فعل نہین کرسکتا جہانکہ وہ موجود نہین ہے تو وہ جسم کی حرکات اعصابی کا علم نہین پر کہہ سکتا۔

(ج) اسمین خاص نقص یہہ ہو کہ بموجب اسکے ذہن مادہ کا علم حاصل نہین کرسکتا اسلئے یہہ مادہ پر عمل نہین کرسکتا لیکن چونکہ مادہ کیفیت ذہنی پیدا کرسکتا ہے اسلئے اسمین ذہن پر عمل کرنیکی طاقت ہے۔

دوم وہ چیز جو علم حاصل کرتی ہے اُسی جنس کی ہونی چاہئے جس جنس کی شئے معلوم ہے لیکن ذہن اور مادہ نوعیت مین بالکل مختلف ہین اسلئے ذہن مادہ کا علم حاصل نہین کرسکتا۔

یہہ اعتراض وہ فلسفی کرتے ہین جو ادراک بالواسطہ کے قائل ہین اور کہتے ہین کہ وہ شئے جسکا ادراک کیا جاتا ہے یا تو ذہن کے مشابہ ہے یا بالکل ذہنی ہے اور عالم خارجی جسکی وہ مثال ہے اسکا ادراک ہم بالکل نہین کرسکتے۔ یہہ اعتراض بوجوہ ذیل قابل لحاظ نہین ہوسکتا۔

(ا) یہہ کلیہ فرض کرلینا کہ آلہ مدرک اور شئے مدرکہ ایک ہی نوع کے ہونے چاہئین کچہہ ضروری اور اغلب معلوم نہین ہوتا بلکہ اسکے برخلاف بعض فلسفیون کا جنہین اسے نکس لیسے گورا ہس۔ ہیرک لائی ٹس۔ اک کمیان۔ شامل ہین یہہ مذہب تھا کہ علم کے لئے ضروری نہین ہے کہ آلۂ مدرک اور شئے مدرکہ ایک ہون بلکہ ان کے درمیان مخالفت اور تضاد ضروری ہے۔

لکچر پچیسوان

حقیقی طبعی فلسفیون کے مذہب پر اعتراضات

اس امر مین کچھہ شک نہین کہ ہم کو عالم خارجی کا ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے اور یہہ بات خیالی فلسفیون حتی کہ ہیوم کو بہی مجبوراً تسلیم کرنی پڑتی ہے لیکن بجائے اسکے کہ تعقل اس واقعہ کا گواہ قرار دیا جائے وہ تعقل کی شہادت سے انکار کرتے ہین گویا وہ تعقل کو گواہ کاذب قرار دیتے ہین لیکن قبل اسکے کہ تعقل کی شہادت سے انکار کرین انکو چاہئے تہا کہ اول اس انکار کی ضرورت کو ثابت کرتی۔ دوم کوئی اور نیا قاعدہ دعوی مفروضی اسکی بجائے قایم کرتے ان فلسفیون نے ان دونو امور کی بابت کوشش کی لیکن دونو مین ناکامیاب رہے

تعقل کی اس شہادت سے انکار کرنے کے لئے کہ اشیاء خارجی کا ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے وہ پانچ دلایل پیش کرتے ہین۔

اول۔ ادراک ایک طرحکا علم ہے اور علم ذہن کا ایک باطنی فعل ہوتا ہے لیکن ذہن کا وہ علم جو اُسے شئے خارجی کی بابت ہوتا ہے ایک خارجی فعل ہے اور جس جگہہ کوئی فعل کیا جاتا ہے ضرور ہے کہ وہان اسکا فاعل موجود ہو اسلئے ذہن کا انپے سے خارج قرین عقل نہین ہے

اس اعتراض کے تین جواب ہوسکتے ہین

حاشیہ: منطقی افعال ذہنی کو دو حصون مین تقسیم کرتے ہین اول وہ فعل جو ذہن سے باہر کوئی معلول پیدا نہین کرتا۔ دوم وہ جو پیدا کرتا ہے اول افعال جیسے تصور۔ ارادہ۔ قصد وغیرہ باطنی کہلاتے ہین دوم جنمین یہہ تصورات یا قصد عمل خارجی کیصورت اختیار کرتی ہین جیسے تصویر کہینچنا یا موسیقی وغیرہ افعال خارجی کہلاتے ہین

وغیرہ یعنے وہ جنہین جبذ و باطنی غالب ہوتا ہے۔ لاک نے شکل اور قابلیت انقسام کو خواص اولیہ کی فہرست سے اُڑا دیا اور ہمواری اور غیر ہمواری اور عدد انکی بجاے لگا دئے۔

(۵) سٹوارٹ خواص کے تین قسم بتلاتا ہے

اول مادہ کی تاثرات ریاضیہ جیسے وسعت شکل

دوم خواص اولیہ جیسے سختی۔ نرمی۔ ہمواری۔ غیر ہمواری وغیرہ

سوم خواص ثانیہ جو ایک معلوم احساس کے غیر معلوم اسباب ہوتے ہین

(۶) ہیملٹن کہتا ہے کہ تمام خواص اولیہ دو خواص مین تحویل ہو سکتے ہین۔ وسعت اور اصمات وسعت مین شکل بہی شامل ہے اور اصمات مین سختی۔ نرمی۔ ہمواری۔ غیر ہمواری اور سیلان بہی شامل ہین۔ قابلیت انقسام۔ حرکت۔ وقت ایسی خواص نہین ہین جو حواس کے ذریعہ معلوم ہوتے ہون۔ عدد کا تعلق بہی ذہن سے ہے حس سے نہین اور وہ کہتا ہے کہ خواص اولیہ مین ادراک غالب ہوتا ہے اور خواص ثانیہ مین احساس کا غلبہ ہوتا ہے۔

معلومہ صرف ذہنی حالت ہے۔

براؤن ادراک مین ایک نئی جز وتسلیم کرتا ہے یعنے اشارہ بطرف شئے نامعلوم لیکن اشارہ بجانب شئے نامعلوم ناممکن ہے کیونکہ اشارہ مین شئے مشاراًالیہ کا علم ضمناً شامل ہے جیسے کہ کسی شئے کی تصویر کہینچنے مین ضرور ہے کہ وہ شئے پہلے معلوم ہو اسیطرح اشارہ کے لئے مشاراًالیہ کا علم ضروری ہے علاوہ ازین یہہ کہنا کہ ادراک مین شئے خارجی کا علم نہین ہوتا گویا تعقل کی شہادت کو غلط سمجہنا ہے۔

(۵) خواص اولیہ اور ثانیہ مین تمیز۔

خواص اولیہ جیسے سختی نرمی۔ ہمواری وغیرہ اور خواص ثانیہ جیسے رنگ۔ بو۔ مزہ وغیرہ

(۱) ڈی ماکوی لٹس کا یہہ خیال تہا کہ لمس کے سوا اور کسی حواس سے مادہ کے خواص حقیقی کا علم حاصل نہین ہوسکتا۔

(۲) ڈی کارٹ کا مذہب تہا کہ خواص اولیہ کا علم جو ہمکو حاصل ہوتا ہے وہ خواص ثانیہ کی علم کی نسبت زیادہ صریح اور صاف ہوتا ہے اول کا علم مطلق اور دویم کا علم اضافی ہوتا ہے

(۳) لاک کا یہہ مذہب تہا کہ خواص اولیہ وہ ہوتے ہین جو جسم سے علیحدہ نہین ہوسکتین بلکہ اجسام کے بالکل مشابہ ہوتی ہین جیسے امتداد۔ وسعت۔ اصمات۔ شکل وغیرہ اور خواص ثانیہ فقط قوائے ہین جو ہم مین بعض تاثرات پیدا کرسکتے ہین جیسے رنگ خوشبو۔ مزہ وغیرہ۔

(۴) ہامیلٹن نے ڈی کارٹ کے اس مذہب کو اختیار کیا تہا کہ خواص اولیہ کا علم خواص ثانیہ کی نسبت زیادہ صریح اور صاف ہوتا ہے اور بتر یہہ کہ خواص اولیہ کا علم بلاواسطہ اور خواص ثانیہ کا اضافی ہوتا ہے ہامیلٹن کی راے مین خواص اولیہ یہہ ہین وسعت (جسمین قابلیت انقسام۔ شکل۔ حرکت شامل ہین) اصمات (جسمین سختی۔ نرمی۔ سیلان شامل ہیں) خواص ثانیہ شم۔ ذوق

اور تاثر مین اُس خوشی یا رنج کا تعقل ہوتا ہے جو آلہ مدرک یعنے ذہن مین پیدا ہوتی ہو
(۳) علم اور تاثر باہم ایسا علاقہ رکھتے ہین کہ ایک کا وجود دوسرے کے وجود کے لئے لازم ہے یعنے ہر ایک تعقل مین علم اور تاثر دونو موجود ہوتے ہین اگرچہ انکی مقدار مین نسبت معکوس ہوتی ہو۔ اور یہی قول ادراک خاص اور احساس خاص پر جو علم اور تاثر کی خاص صورتین ہین صادق آتا ہے۔

(ج) اس قانون کا ثبوت کہ ہر ایک تعقل مین تاثر اور علم یعنے احساس اور ادراک مین نسبت معکوس ہوتی ہے حواس خمسہ خارجی کے مقابلہ سے حاصل ہوتا ہے حس بصر اور سمع مین ادراک یعنے جزو خارجی غالب ہوتا ہے اور ذوق اور شم مین احساس یعنے جزو باطنی زیادہ ہوتا ہے

اول (۱) بصر مین اشیاء اور اُنکی خواص کا مجموعہ زیادہ سے زیادہ ہوتا ہے۔
(۲) سمع مین دائرہ علم اسقدر وسیع نہین ہوتا جیسا کہ بصر مین
(۳) ذوق اور شم مین جسقدر علم کم حاصل ہوتا ہے اسیقدر تاثرات خوشی و رنج زیادہ ہوتے ہین۔
(۴) لمس مین جہان احساس غالب ہوتا ہے وہان ادراک ضعیف ہوتا ہے جہان احساس ضعیف وہان ادراک غالب۔

دوم ایکہی حس کے مختلف تاثرات مین کبھی جزو خارجی اور کبھی جزو باطنی غالب ہوتا ہے مثلاً جب بصر کے ذریعہ رنگ اور شکل کا ادراک کیا جاتا ہے تو رنگ مین احساس یعنے جزو باطنی اور شکل مین جزو خارجی غالب ہوتا ہے یہہ بات بہی قابل لحاظ ہے کہ جسقدر تاثر قوی ہوتا ہے اسیقدر اسکی میعاد کم ہوتی ہے

(د) احساس اور ادراک کی تمیز صرف ادراک بلا واسطہ کے مسئلہ مین پائی جاتی ہو خیالی فلسفی بہی تمیز کرتے ہین لیکن جزو خارجی انکے نزدیک فقط ظاہری ہے کیونکہ شے

لکچر چوبیسوان
قوت محصلہ یعنے ادراک

ادراک خاص اور احساس خاص مین فرق +

(۱) اس مسئلہ کی تاریخ
ہمایڈ کے زمانہ سے پیشتر لفظ احساس اور ادراک مین کچھہ تمیز نہ تھی مثلاً ڈی کارٹ مال برانش۔ لاک۔ لایب نٹز ادراک کے لفظ کو اُس وسیع معنے مین استعمال کرتے تھے جو تعقل کو اب حاصل ہین۔
ہمایڈ نے احساس اور ادراک مین اسطرح تمیز کی۔ احساس فقط حالت ذہنی ہے جسے کسی حس کی تاثر نے پیدا کیا ہو مثلاً گلاب کا پہول سونگھتے ہین۔ کسی تلخ یا شیرین چیز کے چکھنے مین۔ وعلی ہذا القیاس ادراک وہ عمل ہے جس سے ہم اپنے احساس کا سبب معلوم کرتے ہین۔ شیرین مزہ کے احساس مین فقط ایک حالت ذہنی پیدا ہوتی ہے لیکن ذہن اسبات کی جانچ کے لئے بہی کوشش کرسکتا ہے کہ گلاب کا پہول اس احساس کا باعث ہے اس عمل کا نام ادراک ہے پہلے صورت مین فقط ایک حالت یا تاثر موجود ہے پچہلی صورت مین کوشش ذہن اور ایک شئے خارج عن الذہن بہی موجود ہے۔
ہمایڈ علم کے معنے مین کئے الفاظ خیالی مسئلہ کے اسطرح استعمال کرتا ہے کہ جس سے کئی اشخاص کو یہہ گمان ہوتا ہے کہ وہ خیالی فلسفیون مین سے تہا

(ب) ادراک اور احساس مین فرق۔ اور علم اور تاثر کا قانون۔

(۱) ادراک اور احساس علم اور تاثر کی خاص صورتین ہین۔

(۲) علم مین ہمین ایک اور شئے کی نسبت جو ذہن سے خارج ہوتی ہے تعقل ہوتا ہے

طبعی کے عین موافق تہا۔

(۳) لیکن جب ہمارے پاس صریح شہادتین موجود ہین جنسے ریڈ کا حقیقی طبعی ہونا ثابت ہوتا ہے تو استدلال کی کچہہ حاجت نہین مثلاً۔

اول۔ اسکی یہہ رائے تہی کہ جس چیز کا حقیقت مین ادراک کیا جاتا ہے وہ حقیقت مین موجود ہوتی ہے اور جو شئے موجود نہین ہوتی اسکا ہم ادراک نہین کرسکتے یعنے کسی شئے کا ادراک اور اسکا فی الحقیقت موجود ہونا ایکہی بات ہے۔

دوم۔ اُسنے اور فلسفیون کے جو مذہب بیان کئے ہین انہین اسس امر کی تصریح کردی ہے مثلاً وہ کہتا ہے کہ ڈی کارٹ کے مقلدین کا یہہ مذہب تہا کہ ہم خود شئے خارجی کا ادراک نہین کرتے بلکہ شئے خارجی کی ایک مثال یا تصویر کا جو دماغ مین ہوتی ہے ادراک حاصل کرتے ہین لیکن حقیقت خارجی بہی اسیطرح ذہن کے سامنے بلا واسطہ موجود ہوتی ہے جسطرح کہ ان فلسفیان مذکورہ بالا کی تصویر مثالی۔

سوم۔ ریڈ عوام کی اس یقین کو اچہی طرح سمجہتا تہا کہ ہم شئے خارجی کا ادراک کرتی ہین یعنے ہمین اسبات کا علم حاصل ہوتا ہے کہ وہ موجود ہے۔

چہارم۔ فلسفی یقین کرتے ہین کہ تعقل کے ذریعہ ہمین شئے خارجی کا علم بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے۔ ریڈ مانتا تہا کہ ادراک سے ہمین ظہورات خارجی کا علم حاصل ہوتا ہے اور تعقل سے ظہورات باطنی کا اسبات کو بہی نظر انداز نہین کرنا چاہئے کہ ریڈ کے مسئلہ کو اسکے زمانہ سے پہلے بہی کئی فلسفی مانتے تہے مثلاً ڈی او رہنڈس اپن سلم۔ ٹامس ایکوای نس۔ کجی ٹن۔ اور ریڈ کے بعد جانت سرجنٹ۔ لی ٹر یو ئری وغیرہ

تنبیہہ دیکہو ٹہیک ٹہیک سوچنا اور پورا پورا تحقیق کرنا کسقدر ضروری ہے اگر براؤن ان اصول پر عمل کرتا تو ممکن نہ تہا کہ وہ ریڈ کا مسئلہ سمجہنے مین غلطی کہاتا۔

(۲) یہہ کہ کوئی چیز میرلیسو خارج بہی موجود ہے یعنو محکوانا اور حقیقت خارجی کا علم دفعۃً حاصل ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ریڈ ذہن اور مادہ کو شیئ واحد نہ سمجہتا تہا۔ دوم اگر ریڈ ادراک بلاواسطہ کا قائل نہوتا تو اُسکو وہ نتائج تسلیم کرنے پڑتے جو مادی اور خیالی فلسفیون نے اخذ کئے چونکہ ہمارا علم ذہن اور مادہ کی بابت اضافی ہے یعنے اُنکا علم فقط انکے خواص سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم اس استدلال مین کہ مختلف جوہر موجود ہین یہہ فرض کرتے ہین کہ متناقض کیفیات یا خواص کا وجود ایک جوہر مین محال ہے لیکن براؤن اپنے مذہب سے اس محالیت کو رد کرتا ہے اور اس طرحسے اُسوجہ کو جسپر ذہن اور مادہ کی شیئ واحد نہونے کا ثبوت منحصر ہے ترک کرتا ہے اور جو کچہہ وہ اپنی دلیل سے ثابت کرنا چاہتا تہا اسکے برعکس نتیجہ نکلتا ہے۔

علاوہ ازین ذہن اور مادہ کا وجود علیحدہ علیحدہ ماننے اور باوجود اسکے یہہ کہنے سے کہ شیئ عالم و معلوم یکسان ہین وہ ہر قسم کے شک کا باعث بنتا ہے خیالی فلسفی مادہ کو ذہن سے اخذ کرسکتا ہے اور مادی ذہن کو مادہ سے اور عدمی دونو کا انکار کرسکتا ہے اسلئے براؤن کی دلیل اور خیالی فلسفی کا مذہب بے بنیاد ہین اور اپنی تردید آپ کرتے ہین۔

(۳) براؤن نے ریڈ کا مذہب سمجہنے مین جو غلطی کی اسکی یہہ بہی وجہ ہو کہ ریڈ قوت مدرکہ اور قوت واہمہ کے افعال کو مساوی سمجہتا تہا اور اسکی نزدیک دونو مین علم بلاواسطہ موجود ہوتا تہا اسلئے اغلب تہا کہ اسکا مسلہ ادراک بجائے مسئلہ علم بلاواسطہ مسئلہ علم بالواسطہ سمجہا جاوے کیونکہ حافظہ اور وہم کو اکثر علم بالواسطہ کے قوائے خیال کیا گیا ہے اور ادراک کو ان قوائے کے مطابق کرنے کی طرف عموماً میلان رہا ہے لیکن ہم ثابت کر آئے ہین کہ ایا تہہ ریڈ علم بالواسطہ اور بلاواسطہ کے فرق کو نظر انداز کر جاتا تہا اور یا وہ ہمیشہ علم بلاواسطہ کے معمول علیہ سے تصویر ذہنی مراد لیتا تہا اور اسلئے اپنی مذہب حقیقی

نہ تہی مثلاً براؤن کی رائے مین کسی اشئی کا علم بلا واسطہ جو احاطہ ذہن سے خارج ہو بالکل ناممکن ہے) ریڈ نے کہا ہے کہ "احساس وہی کیفیت ذہنی ہے جسکا ذہن متاثر ہوتا ہے یعنے حالت ذہنی سے بڑہکر اور کچہہ نہین لیکن ادراک مین ایک جزو شئے خارجی کی بہی شامل ہے"۔ یعنے احساس مین فقط کیفیت باطنی ہے اور کچہہ نہین اور ادراک مین عالم خارجی کا علم بہی ہوتا ہے۔

براؤن ریڈ کے اول قول کو مد نظر رکھکر یہہ کہتا ہے کہ ہر ظہور ایسا ہی ہوتا ہے جیسا ذہن اسکا متاثر ہوتا ہے اگرچہ ادراک مین شئے خارجی کیطرف بہی اشارہ ہوتا ہے اور احساس مین یہہ اشارہ نہین پایا جاتا فقط یہی زائد جزو احساس اور ادراک کے فرق کی بنا ہے۔ اشیاء خارجی حواس پر تاثر پیدا کرتی ہین جب ان تاثرات مین انکے سبب کی طرف اشارہ ہو تو اس ظہورات کو ادراک کہا جاتا ہے جب یہہ اشارہ نہو تو اسے احساس کہا جاتا ہے۔ براؤن کی رائے مین ذہن اسی حالت مین مادہ کا علم حاصل کرسکتا ہے جبکہ یہہ دونو علیحدہ علیحدہ وجود نہ رکہتے ہون بلکہ یکسان ہون لیکن چونکہ ڈاکٹر ریڈ ذہن کا قائل تہا مادی فلسفیون مین سے نہ تہا اسلئے ممکن نہین کہ وہ ادراک بلا واسطہ کے مسئلہ کا معاون ہو اور چونکہ اسنے خیالی فلسفیون کے پیچیدہ دعوی کی مخالفت کی تہی اسلئے وہ سادہ دعوی کا معاون تہا۔

اس استدلال مین براؤن نے مقدمہ کبری کو خود بخود صحیح مان لیا ہے یعنے "خواص مادہ کے علم کو بلا واسطہ کہتا ذہن اور مادہ کو شئے واحد کہنا ہے" لیکن حقیقت مین یہہ کبری غلط ہے کیونکہ۔

اول تعقل ذہن اور مادہ کے علیحدہ علیحدہ موجود ہونیکی شہادت دیتا ہے اور سر ہملٹ اس مسئلہ کو مانتا تہا کہ ہر ایک ادراک کے فعل مین دو یقینیات ضمناً شامل ہوتے ہین یعنے

(۱) یہہ کہ مین یعنے آلہ مدرک موجود ہون۔

اول مین سوا تعقل کے اور کچھہ نہین ہوتا۔
دوم مین ذہن کو نہ صرف اپنے فعل کا بلحاظ کیفیت ذہنی کے تعقل ہوتا ہے بلکہ اس کیفیت کا بلحاظ اس امر کے بہی کہ یہہ شئے خارج عن الذہن کی مثال ہے یعنے اس دوسری حالت مین تعقل نظری اور مثالی دونو ھے۔
(۲) بلحاظ شئے معمول علیہ کے۔ علم بلاواسطہ مین شئے معمول علیہ واحد ہوتی ہے اور علم بالواسطہ مین دو اشیا ہوتی ہین۔
اول وہ شئے جسکا علم حاصل ہوتا ہے اور جو تعبیر کرنیوالی ہے۔
دوسری وہ شئے غیر معلومہ جو تعبیر کیجاتی ہے۔
اول شئے کو شئے باطنی اور دوسری کو خارجی کہتے ہین۔
(۳) بلحاظ تصدیق کے۔ علم بلاواسطہ مین شئے معلومہ کا علم خود اس شئے کے وجود سے حاصل ہوتا ھے۔ علم بالواسطہ مین شئے معلومہ کا علم شئے مثالی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ھے دونو علمون مین تصدیق موجود ہے لیکن پہلے تصدیق مطلق اور دوسری شرطیہ ہے
(۴) بلحاظ حدود کے۔ علم بالواسطہ کی شئے معمول علیہ باطنی ہوتی ہے لیکن علم بلاواسطہ یا علم حضوری کی شئے معمول علیہ ذہن مین بہی ہوسکتی ہے اور خارج مین بہی۔
(۵) بلحاظ تکمیل کے۔ علم حضوری مکمل ہوتا ہے اور اسکی شئے معمول علیہ بہی مکمل ہوتی ہے کیونکہ دونو بالفعل یا فی الواقعہ موجود ہوتی ہین لیکن علم مثالی غیر مکمل ہوتا ہے کیونکہ وہ ایک ایسی شئے کی بابت ہوتا ہے جو تعقل کے حدود سے باہر ہے اور اسلیئے اگرچہ ایک ذہنی مثال کی وساطت سے تعبیر ہوتی ہے تو بہی بذاتہ نامعلوم ہے
(ب) ریڈ کے حقیقی طبعی ہونیکی دلائل مفصلہ ذیل ہین
(۱) ریڈ کو خیالی فلسفیون مین سے سمجہنے کے لئے براون کے پاس فی الحقیقت کوئی دلیل

لکچر تئیسوان

قوت محصلہ - ادراک

(۱) کیا ریڈ حقیقی طبعی* تہا یا نہین ؟

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے کہ آیا ریڈ حقیقی طبعی تہا یا دعوی مثالیہ کی سادہ صورت کو مانتا تہا جیسا کہ براون نے اسکی نسبت خیال کیا ہے - ہمین علم بالواسطہ اور علم بلاواسطہ مین تمیز کرنی چاہیئے اس تمیز کو اکثر فلسفی نظر انداز کر گئے ہین اور اسی غفلت کے باعث ریڈ اور سٹوارٹ قوت مدرکہ اور واہمہ دونون کو علم بلاواسطہ کے قوائے کہتے ہین اس امر مین جو غلطی ریڈ نے قوت حافظہ کی بابت کی ہے اسکا ہم پہلے بیان کر چکے ہین -

اول - ان ہر دو اقسام علم کا فرق مثال ذیل سے اچھی طرح معلوم ہو جائیگا -

ہم کالج کی عمارت کی تصویر کا تصور کرتے ہین اس عمارت کی تصویر جو ہمارے ذہن مین ہے اسکا ہم بلاواسطہ علم رکہہ سکتے ہین لیکن خود عمارت کا نہین - ممکن ہے کہ وہ ہمارے دیکھنے کے بعد برباد ہو چکی ہو لیکن تاہم ہمین اسکا علم اس تصویر کے ذریعہ سے جو ذہن مین موجود ہے حاصل ہے اسلئے اصلی عمارت کا علم بالواسطہ ہے اور اسکی اس تصویر کا جو ذہن مین ہے بلاواسطہ ہے

دوم - علم بلاواسطہ اور بالواسطہ مین بلحاظ امور ذیل بہی تمیز کیجاتی ہے -

(۱) بلحاظ فعل کے علم بلاواسطہ کا فعل مفرد ہوتا ہے اور علم بالواسطہ کا ملتف -

حاشیہ * وہ فلسفی حقیقی طبعی کہلاتے ہین جنکا یہہ مذہب ہے کہ ذہن انا اور غیر انا یعنے کیفیات باطنی اور اشیاء خارجی کا ایک ہی دفعہ بغیر کسی واسطہ کے ادراک کر سکتا ہے ریڈ نے فلسفیون کو دعوی پیچیدہ کے معاون ظاہر کرنے مین غلطی نہین کی - اس پیچیدہ دعوے کی معاون بہت سے عالم اور عقیل فلسفی پچھلی صدی کے تہے اور آرنالڈ کے مذہب کو بہت ہی تہوڑون نے قبول کیا تہا لائب نٹز - مال برانش - بوکر وغیرہ اس قول کے مصداق نہین

(ج) سایڈ نے جو ان فلسفیون کے مذہب بیان کرنے مین غلطی کی اسکی وجہ یہہ ہے کہ اُسنے خود دعوے مثالیہ کی دو صورتون مین تمیز نہین کی اور اسلئے اور ون کے بیان کو بہی اچہی طرح نہین سمجہا۔

اور براؤن نے جو غلطی کی ہے اسکی یہہ وجہ ہے کہ وہ خود انہین سے ایک دعوی کو مانتا تہا اور باقیون کی طرف بہی اسے منسوب کرتا تہا دعوے مثالیہ کی دو صورتین یہہ ہین اول وہ شے جسکا علم بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے یعنے شے مثالی ذہن کی فقط ایک کیفیت ہے اسکو سادہ دعوی کہتے ہین اور اسی کو براؤن مانتا تہا۔

دوم یہہ شے مثالی ایسی شے ہے جو حقیقت خارجی اور ذہن دونون سے مختلف ہے

ہفتم لاک ۱۶۳۲ء سے ۱۷۰۴ء تک

پریسٹ نے اور براؤن درباب اس رائے کے جو لاک کے فلسفہ کی بابت ریڈ ظاہر کرتا ہے اعتراض کرتے ہین بموجب رائے ریڈ لاک مانتا ہے کہ اشیاء خارجی کی مثالین ذہن مین پونہچتی ہین لیکن اس بات کا پتہ نہین لگتا کہ آیا ان مثالون کو ذہن دماغ مین معلوم کرتا ہے یا وہ ذہن پر منقش ہوتی ہین

بموجب رائے براؤن اور پریسٹ نے لاک کی وہی رائے ہے جسکو وہ خود تسلیم کرتے ہین درست یہہ معلوم ہوتا ہے کہ لاک مسئلہ مثالیہ کی پیچیدہ صورت کا معاون تہا گو ہم مانتے ہین کہ لاک نے اکثر اپنے خیالات ایسی عبارت مین ادا کئے ہین جس سے ہمین اسکی خاص رائے کا کچھہ پتہ نہین لگ سکتا ریڈ کی تائید مین یہہ بات ہے کہ لاک کے ہمعصر بہی اسکو پیچیدہ دعوے کا معاون جانتے تہے اور وہ خود بہی اُسی کے معاون تہے

ہشتم مال برانش ۱۶۳۴ء سے ۱۷۱۵ء تک۔

ریڈ نے مال برانش کے عقیدہ کو درست سمجہا ہے یہہ فلسفی دعوی مثالیہ کی پیچیدہ صورت کا ممد تہا تاہم ریڈ نے اس فلسفے کے باب مین ایک غلطی کی ہے یعنے وہ کہتا ہے کہ جو جہگڑا آرنالڈ اور مال برانش کے درمیان رہا وہ بباعث مذہبی خصومت و تعصب کے تہا لیکن واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہہ رائے غلط ہے

نہم کلارک ۱۶۷۵ء سے ۱۷۲۹ء تک

براؤن کہتا ہے کہ جو مذہب آرنالڈ کا تھا وہی کلارک کا تہا اس بات سے پایا جاتا ہے کہ اُسنے کلارک کے فلسفہ کی کوئی جز وہی پڑہی ہوگی کیونکہ کلارک اس مذہب کا بیان کرتا ہے پہر تکذیب کر کے اپنی رائے دیتا ہے کہ خیال جو ذہن مین ہے کیفیت ذہنی نہین ہو سکتا۔

کروساز ہنتیک خیالی مذہب کی سادہ صورت کا ماننے والا تہا۔

ڈی کارٹ کا یہہ مذہب تہا کہ ذہن اور مادہ ایک دوسرے کی لئے ہیچ ہین اور چونکہ تاثیر دماغی مادی ہے اسلئے اسمین اور ذہن مین کوئی ارتباط نہین ہوسکتا ذہن کو فقط اپنے نفس کا تعقل ہوسکتا ہے اگرچہ تاثرات جسمانی اسکے علم کے لئے ایک شرط ضروری ہین لیکن ریڈ پر وہ الزام عاید نہین ہوسکتا جو براؤن نے درباب ڈی کارٹ اسپر لگایا ہے براون کہتا ہے کہ ڈی کارٹ اُن خیالی فلسفیون مین سے تہا جو شے مدرکہ کو ذہنی کیفیت خیال کرتے ہین لیکن ڈی کارٹ کے مقلدین جو اُسکے فلسفہ کے نہایت لایق شارح ہین براؤن کی اس رائے کی تکذیب کرتے ہین ہم اس بات کو مان سکتے ہین کہ ڈی کارٹ نے کچہ لفظ مثلاً ام ایج (تصویر) اور آیڈی آ (خیال) ایسی طرح استعمال کئے کہ جس سے غلط فہمی پیدا ہوئی علاوہ ازین براؤن نے خیال کیا ہے کہ جو میری رائے ہے وہی اُسکی تہی لیکن آگے یہی بیان ہوچکا ہے کہ براون کی رائے کا موید صرف ایک شخص آرنالڈ تہا-

ششم این ٹنی آرنالڈ - ۱۶۲۳ء سے ۱۶۹۴ تک

یہہ فلسفی مذہب خیالی کی سادہ صورت کا پہلا معاون تہا ریڈ نے اسکے مذہب کو نہین سمجہا اور اسکو اختلاف بیانی کا الزام لگایا ہے - وجہہ یہہ ہے کہ ریڈ نے اس رائے کو جسکی وہ تائید کرتا ہے کبہی خیال بہی نہین کیا تہا پس چونکہ آرنالڈ خیالات کی وجود کو فعل ادراک کی وجود سے علیحدہ نہین مانتا یعنی دعوی پیچیدہ کی شے ثالث کا قایل نہین اور ریڈ کو دعوی مشابیہ کی دوسری صورت کا علم بالکل نہ تہا اسلئے ریڈ یہہ خیال کرتا ہے کہ میرا اور اسکا عقیدہ ایکہی ہے یعنی آرنالڈ اشیا کی علم بلاواسطہ کا قایل ہے لیکن جب آرنالڈ یہہ کہتا ہے کہ یہی خیال یعنی فعل ذہنی جو حقیقت خارجی کی ایک مثال ہے ادراک بلاواسطہ کا معمول ہے اور حقیقت خارجی کا علم ہمین مطلقاً نہین تو ریڈ کہتا ہے کہ یہہ پچہلا قول پہلے قول کا بالکل منافی ہے

حاشیہ ٭ - براؤن ریڈ کی رائے کو آرنالڈ کی رائے کی موافق ظاہر کرنے مین غلطی پر ہے ریڈ اور آرنالڈ مین صرف تشئ ثالث کی دور کرنے مین اتفاق ہے ورنہ آرنالڈ سادہ خیالی ہے اور ریڈ حقیقی طبعی

دوم ارسطو ۳۸۴ قبل مسیح سے ۳۲۲ قبل مسیح تک۔

ریڈ کہتا ہے کہ ارسطو مسئلہ اشکال کو تسلیم کرتا ہے۔ بموجب اس مسئلہ کے حواس ایسے اشکال محسوسہ کو قبول کرتے ہین کہ جنمین مادہ کا کچھہ اثر باقی نہین رہتا مثلاً جیساکہ موم مہر کی شکل کو قبول کرتی ہے اسیطرح مادہ کی اشکال محسوسہ بھی اس سے نکل کر ذہن پر اثر کرتی ہین اور مادہ کی ہر ایک وصف کی لئیے علیحدہ علیحدہ شکل ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت مین ارسطو کا یہہ مذہب نہ تہا اُسکا وہی مذہب تہا جو ریڈ کا تہا یعنے حقیقی طبعی ہان یہہ مذہب جو ریڈ نے اسکی طرف منسوب کیا ہے اُسکے چند شاگردون یا مقلدین نے بعد اُسکی وفات کے اختیار کیا تہا۔

سوم افیقورس اور ڈی ماکریٹس۔

ریڈ نے اپنی تاریخی حالات مین ان دونو کے مذہب کا ذکر نہین کیا انکا یہہ مذہب تہا کہ اشیاء خارجی کی مثالین ہمیشہ ہوا مین اُڑتی رہتی ہین اور انکو اعضائے مدرکہ قبول کرلیتے ہین

چہارم هوبس۔ ۱۵۸۸ع سے ۱۶۷۹ع تک

هوبس مادی فلسفیون مین سے تہا اور اسکی طرف براؤن نے جو اس قول کو منسوب کیا ہے کہ "فکر ایک فعل روحانی ہے" بالکل غلط معلوم ہوتا ہے علاوہ ازین هوبس کے مذہب کو جسمین خارجی حقیقت کے تمام علم کا انکار کیا گیا ہے جسکے بموجب ادراک وہم حافظہ وغیرہ کے درمیان فرق صرف صفت کا ہے نہ قسم کا ریڈ کے مذہب سے مشابہ ظاہر کرنا بالکل لغو ہے۔

پنجم۔ ڈی کارٹ ۱۵۹۶ع سے ۱۶۵۰ع تک۔

ریڈ ڈی کارٹ پر اختلاف بیانیکا الزام لگاتا ہے اور کہتا ہے کہ کہین تو ڈی کارٹ نے بٹیے مدرکہ کی جگہہ دماغ کو اور کہین ذہن کو قرار دیا ہے۔ یہہ الزام بے بنیاد ہے اور ظاہر کرتا ہے کہ ریڈ ڈی کارٹ کا مسئلہ ادراک بالکل نہین سمجھا حقیقت مین

(۱) کبھی تو شئے مدرکہ کو مادی یا غیر مادی یا نہ غیر مادی اور نہ مادی اور یا مادی اور غیر مادی دونو فرض کر لیا جاتا ہے۔

(۲) کبھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ شئے مدرکہ شئے خارجی سے پیدا ہوئی ہے یا وسیطہ بار وح مین پیدا ہوئی ہے۔

(۳) کبھی ذہن اُسکا ماخذ خیال کیا جاتا ہے۔

(ب) ان ارائے کی تاریخ

اول افلاطون - ۴۳۰ قبل مسیح سے ۳۴۸ قبل مسیح تک

(۱) ریڈ کے خیال مین افلاطون کا یہہ مذہب تہا کہ ہم اشیاء کے فقط سایہ کا ادراک کرنے ہین خود اشیاء کا نہین۔

(۲) لیکن حقیقت مین افلاطون کا یہہ مذہب تہا کہ اُس شئے کا وجود جو عالم خارجی کو تعبیر کرتی ہے قوت مدرکہ کے عمل سے پہلے ہی ہوتا ہے اور اسکا ماخذ شئے خارجی نہین ہوتی بلکہ ذہن کے تاثرات ہوتے ہین اور جبکہ خارج عن الذہن جو اس کے حدود مین آتی ہے تو اُس شئے مثالی کا ہمکو تعلق ہوتا ہے ریڈ نے افلاطون کا مذہب بیان کرنے مین اسوجہ سے غلطی کہائی ہے کہ وہ افلاطون کی مثال غار سے اسکے مسئلہ ادراک کو استنباط کرتا ہے حالانکہ اس مثال کا مسئلہ ادراک سے کچھہ تعلق نہین اس مثال مین افلاطون نے عالم مثال اور عالم حقیقی کو سایہ اور شئے حقیقے سے مشابہت دی ہے اور اس مین وہ اپنے فلسفہ کا ایک عام اصول بیان کرتا ہے خاص ادراک کی بابت اسکی یہہ رائے نہین ہے مثلاً افلاطون نے اپنی کتاب ٹائی می اس مین نظارہ کے باب مین یون لکھا ہے کہ نفس ناطقہ کی طاقت مدرکہ شئے خارجی کیطرف نکلتی ہے اور اسکی تصویر پہر انکہہ مین لے آتی ہے اس رائے کے معاون اور کئے فلسفی مثلاً ایم پی ڈاک لینا - سے نے کا یوقلدس - بطلیموس وغیرہ تہے۔

لکچر اکیسوان اور بائیسوان
قوت مدرکہ
(ا) ادراک خارجی کا بیان

وہ ذہنی قوت جو ترتیب مین سب سے پہلے اور جسپر حقیقی اور خیالی فلسفیون کی اختلاف آرائے کا مدار ہے ادراک ہے لیکن اس قوت کا مفصل ذکر کرنے سے پہلے مختلف فلسفیون کی اُن آرائے ادراک کا ترتیب وار بیان کیا جاتا ہے جنکو ڈاکٹر ہملٹ نے حوالہ قلم کیا ہے۔ اس سوال کے جواب مین کہ ہم اشیاء خارجی کا ادراک بالواسطہ کرتے ہین یا بلا واسطہ ان تمام فلسفیون کا اختلاف پایا جاتا ہے وہ فلسفی جنکی یہہ رائے ہے کہ اشیاء خارجی کا علم بالواسطہ ہوتا ہے دو جماعتون مین منقسم ہین۔

اول۔ جو یہہ یقین کرتے ہین کہ وہ شئے جسکے ذریعہ ادراک بالواسطہ ہوتا ہے ایک ایسی شئے ثالث ہے جو شئے مدرکہ کی ایک مثال ہے اور ذہن سے خارج نہین ہے بلکہ یا تو دماغ مین یا ذہن مین موجود ہوتی ہے اور تعقل سے باہر نہین ہوتی لیکن اسکی حقیقت حقیقت ذہن اور حقیقت خارجی سے مختلف ہوتی ہے۔

دوم وہ فلسفی جو انکار کرتے ہین کہ ادراک مین غیر انا کا تعقل ہوتا ہے خواہ وہ غیر انا ذہن مین ہو یا اس سے خارج ان فلسفیون کا یہہ مذہب ہے کہ ذہن فقط اپنی کیفیات کا بلا واسطہ ادراک کرتا ہے یہہ دونو دعوے خیالی فلسفیون کے مذہب کی بنا ٹھیرتے ہین اور تعقل کی شہادت کو جھٹلاتے ہین۔

بارکلی انگلستانی پہلے مذہب کا موید اور فکٹے جرمن دوسرے مذہب کا معین تھا انمین سے ہر ایک دعوے مختلف مسئلات کے پیدا ہونے کا باعث ہے کیونکہ شئے مدرکہ پر مختلف اعتبارون سے غور کیا جاتا ہے۔

سب قوائے سے اعلے ہے اسمین تحلیل وترکیب جو عمل تمیز ہے پائی جاتی ہے۔ چونکہ تعمیم اور حکم اور استدلال تحلیل وترکیب کے نتایج ہین اسلیئے اس قوت کو تفکر بہی کہہ سکتے ہین اسکے قوانین پر منطق مین بحث کیجاتی ہے۔

(۶) قوت جبلّی جن قوتون کا پیچہے ذکر کیا گیا ہے وہ سب کے سب اُن واقعات سے متعلق ہین جو تجربہ سے حاصل ہوتے ہین۔ لیکن تمام علم تجربہ سے حاصل نہین ہوتا۔ ہماری ذہن مین بعض ایسے خیالات بہی ہوتے ہین جنکا ہونا ذہن کے لئے لابد ہے اور جنپر تمام خیالات کا وجود منحصر ہے ارسطو اپنی فلسفہ مین اس قوت کو ناؤس کہتا ہے ریڈ فہم معمولی کے نام سے اسکا ذکر کرتا ہے۔ اُس علم کو جو تجربہ سے حاصل ہوتا ہے علم اتفاقی اور جو تجربہ سے حاصل نہین ہوتا بلکہ ذہن کی فطرت مین داخل ہے علم ضروری کہتے ہین۔

قوت جبلّی حقیقت مین قوت نہین ہے فقط قوانین تفکر یا چند ضروری اصولونکا مجموعہ ہے جنکے بغیر ہمکو کوئی علم حاصل نہین ہوسکتا حکماء نے اس امر پر کہ آیا یہہ قوت حقیقی ہے یا فرضی بہت دفعہ بحث کی ہے اکثر کہتے ہین کہ ہم مین ایسی کوئی قوت نہین ہے لیکن فہم معمولی کے فلسفہ کے لئے اسکا تسلیم کرنا ضروری ہے پورا ذکر اسکا آگے آویگا۔

(۱) قوت مدرکہ جسکو قوت محصلہ بہی کہتے ہین یعنے وہ قوت جسکے ذریعہ سے ہم اشیائے باطنی اور اشیاء خارجی کا علم حاصل کرسکتے ہین۔ اشیاء خارجی کے علم کو ادراک خارجی اور اشیاء باطنی کے علم کو ادراک باطنی یا وجدان کہتے ہین

(۲) قوت حافظہ جسکے وسیلہ سے ہم علم حاصل شدہ کو جمع کرر کہتے ہین لیکن علم کا یہہ ذخیرہ تعقل کے احاطہ سے باہر ہوتا ہے۔

(۳) قوت مستحضرہ یا ذاکرہ جسکے ذریعہ سے ہم اس علم کو جو حافظہ مین جمع ہے تعقل مین لانے کی کوشش کرتے ہین یہہ قوت قوانین ائتلاف ذہنی کے پابند ہے جنکے ذریعہ ہم اپنے خیالات کو باقاعدہ اور مرتبط سلسلہ مین ترتیب دے سکتے ہین یہہ قوانین کبھی بالارادہ اور کبھی بلا ارادہ عمل کرتے ہین پچھلی صورتمین ان کو ایحاء طبعی کہتے ہین اس قوت کو حافظہ سے تمیز کرنا چاہئیے۔ سٹوارٹ نے اس تمیز کا کچہہ خیال نہین کیا اور اسنے یہہ دونو عمل یعنے علم کا جمع کرنا اور جمع کردہ علم کو ذہن کے سامنے کرنا قوت حافظہ سے متعلق کئے ہین۔

(۴) قوت متخیلہ جسکے ذریعہ سے ہم علم حاصل کردہ شدہ کو جو قوت حافظہ کے ذریعہ جمع ہوتا ہے اور قوت مستحضرہ کے وسیلہ سے تعقل مین آتا ہے ذہن کے سامنے لاتے ہین اسکو قوت واہمہ بہی کہتے ہین۔ اس قوت کو اکثرون نے قوت مستحضرہ سے تمیز نہین کیا لیکن یہہ دونو قوائے مختلف اشخاص مین مختلف ہوتی ہین کسی مین قوت مستحضرہ اور کسی مین قوت متخیلہ قوی ہوتی ہے اس قوت کو واہمہ ساذجہ اور واہمہ مرکبہ مین جنکو واہمہ مستحضرہ اور واہمہ خلاقہ بہی کہتے ہین تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۵) قوت مجوزہ۔ جن قوائے کا پہلے ذکر ہوا ان سب سے زیادہ عظمت اس قوت کو حاصل ہے چونکہ اس قوت کا عمل اشیاء کا باہمی تعلق دریافت کرنا اور مقابلہ کرنا ہے اور کوئی فعل ذہنی مقابلہ یعنی تمیز سے زیادہ منصب نہین رکھتا اسلئے یہہ قوت

لکچر بیسوان

ذہن کے قوائے علمیہ کی تقسیم

(ا) قوائے ذہنی سے کیا مراد ہے؟ پہلے ہم ذکر کر آئے ہین کہ قوائے ورزش ذہنی کی علل ہین اور قابلیتین اثر پذیر ہونے کی طاقتین۔ مختلف ذہنی ورزشین مختلف قوائے کے متعلق کیجاتی ہین اور متشابہ ورزشین ایک ہی قوت کے دائیرہ مین رکھی جاتی ہین۔ یہی حال اثر پذیر ہونے کی طاقتونکا ہے جسقدر مختلف اقسام اُس ورزش کے ہین جسکا ذہن اظہار کر سکتا ہے اسیقدر مختلف قوائے ذہن خیال کیجاتی ہین اور جسقدر مختلف اطوار اثر پذیری کے ہین اُسیقدر مختلف قابلیتین شمار کیجاتی ہین۔ الغرض قوائے ذہنی اس قسم کے موجودات نہین ہین جنکو ذہن سے تمیز کر سکین حقیقت مین تمام قوائے ذہنی ایک ہی جوہر کے مختلف ظہورات ہین اور ذہن اور اسکی قوای مین کوئی حقیقی فرق نہین ہے ڈاکٹر براؤن خیال کرتے ہین کہ ریڈ اور سٹوارٹ بالخصوص اور دیگر فلسفی بالعموم قوای ذہنی کا علیحدہ علیحدہ وجود قرار دیتے ہین لیکن ڈاکٹر صاحب غلطی پر ہین ہان چند فلسفی مثلاً سینٹ ٹامس۔ کجی ٹن وغیرہ اس مسئلہ کی تائید کرتے لیکن اکثر فلسفی برعکس رائے رکھتے ہین مثلاً ٹرٹلین۔ سینٹ آسٹن پادری جمب کا ای کس۔ پلوٹائی نس اور شاگردان فلاطون وارسطو زمانہ قدیم مین اور ڈی کارٹ۔ مال براننش اور اور بہت سے فلسفی زمانہ حال مین چنانچہ ارسطو کی رائے ہے کہ قوائے فقط صور ذہنیہ ہین اور حقیقی جوہر جسپر وہ مبنی ہین اور اور جو فی الواقعہ عامل ہے ذہن ہے ہنری گھنٹ قوائے کو ذہن سے تمیز بھی نہین کرتا بعض فلسفی ایسے ہین جو قوائے کو بھی ایکدوسرے سے تمیز نہین کرتے

(ب) ہمین خدا نے قوت علمیہ عنایت کی ہے جسکی تقسیم ہیملٹن اسطرح کرتا ہے۔

(۲) کیفیات ذہنی پر غور کرنے مین عالم مادی کی نسبت زیادہ کوشش درکار ہوتی ہے۔ بچپن سے ہم اشیاء خارجی کو مشاہدہ کرنے کی عادی ہوتے ہین اسلئے اشیاء خارجی کے مشاہدہ کرنے مین ہمارے لئے رفتہ رفتہ ایک قسم کی سہولیت پیدا ہوجاتی ہے لیکن جب کوئی شخص بڑی عمر مین بھی کیفیات ذہنی پر توجہ کرنے کی کوشش کرتا ہے تو یہہ عادت ایک زمانہ کے بعد بہت سی دقتون سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ اسوقت تک علم مکتوبہ کے بہت سے ذخیرے ذہن مین جمع ہوجاتے ہین اسواسطے کیفیات ذہنی پر باعتبار انکی اصلی اور سادہ حالت کے غور کرنا بہت مشکل ہوجاتا ہے۔ اور بعض اشخاص مین یہہ عادت پیدا ہی نہین ہوتی۔

دوم سہولات

اس علم مین کسی خارجی معین کی ضرورت نہین طبیعات مین آلات کا کام پڑتا ہے اور تاریخ مین واقعات کا لیکن فلسفہ ذہنی مین کسی ایسی شئے کی ضرورت نہین طالب فلسفہ کو چاہئے کہ فقط اپنے ذہن کو مشاہدات کرکے ان مشاہدات سے جو نتائج حاصل ہون انکی تشریح کیا کرے اور اگر وہ اس طریقہ پر اچھی طرح عمل کریگا تو اُسکو اور فلسفیون کی تصانیف کی مدد کی بہی ضرورت نہوگی۔

لیکن فلسفہ کے مطالعہ مین ایک شرط خارجی یعنے ایسی زبان کا ہونا ضروری ہے جو اسقدر کافی لغات رکھتی ہو کہ ہر ایک ظہور ذہنی کو بغیر ابہام کے ادا کرسکے۔

نتیجہ یہہ ہوتا ہے کہ جس سرعت اور تکمیل سے اشیاء مادی کے علوم مین ترقی ہوسکتی ہے علم النفس مین ویسی ترقی ناممکن ہے

(۳) واقعات عالم خارجی اوروں کے مشاہدہ اور تجربہ سے حاصل ہوسکتی ہین۔ لیکن علم النفس مین ہم واقعات تعقل بہ موجب اوروں کے کہنے کے یقین نہین کرسکتے۔ نہ اوروں کی شہادت علم النفس مین کچھہ سند پیش کیجاسکتی ہے اسلئے ضروری ہے کہ ہم واقعات تعقل کو خود مشاہدہ کرکے اپنے تجربہ مین لائین۔

(۴) تعقل کے ظہورات اسقدر سرسری اور تیزی کے ساتھہ ظاہر ہوتے ہین کہ جتنے دیر مین ذہن انکے مشاہدہ کا ارادہ کرے اتنے مین انکا وجود باقی نہین رہتا اسلیئے جوکچھہ مشاہدہ کیا جاتا ہے فقط یادداشت کے بہروسہ پر کیا جاتا ہے اور یہہ ظاہر ہے کہ جو کیفیات قوت حافظہ کے ذریعہ سے ذہن کے روبرو لائی جاتی ہین وہ اسقدر پوری طور نہین ہوتین جسقدر کہ وہ اشیاء مادی ہوتی ہین جو براہ راست ذہن کے سامنے ہوتی ہین

(۵) تعقل کے چند واقعات کو ایکہی وقت مین اسطرح نہین دیکہہ سکتے جیسی کہ عالم مادی مین چند اشیاء کو دیکہہ سکتے ہین کیونکہ اشیا خارجی کو ہم ایکہی جگہہ بطور مجموعہ رکہہ سکتے ہین اور ذہن انکا ادراک ایکہی وقت مین کرسکتا ہے لیکن واقعات تعقل کا مشاہدہ ایکہی وقت مین نہین ہوسکتا کیونکہ کسی ایک لحہ مین کئی ایسے واقعات کا مجموعہ ذہن کے سامنے نہین ہوتا بلکہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد سلسلہ وار دیکہا جاتا ہے۔

(۶) مختلف حواس کے ادراکات مین آسانی سے تمیز کرسکتے ہین لیکن ایک ہی حس کے مختلف ادراکات مین تمیز کرنا مشکل ہوتا ہے مثلاً دو رنگون سرخ اور زرد کے ملنے سے جو خط مشترک پیدا ہوتا ہے اسکا ادراک صحیح صحیح نہین ہوسکتا ایسا ہی حال کیفیات ذہنی کا ہے مثلاً تاثر اور خواہش جو ایکدوسرے مین ایسے غیر محسوس طور سے ملے جلے ہین کہ بغیر عمل تجرید کے انمین سے کسی ایک پر اچھی طرح غور نہین کرسکتے

کینٹ کہتا ہی کہ ہم یقیناً نہین کہہ سکتے کہ ذہن جوہر ہے یا عرض کیونکہ واقعہ شخصیت خود تعقل کے ارکان کی ایک شرط ہے اور اسلئے گو تعقل واقعہ شخصیت کو ظاہر کرتا ہی لیکن تاہم ممکن ہے کہ یہہ واقعہ شخصیت فقط ایک دہوکا ہو لیکن ہیملٹن صاحب کہتے ہین کہ اگر ہم تعقل کی صداقت سے انکار کرین تو گویا تمام فلسفہ سے انکار کرنا پڑتا ہے اور جسقدر محنت کینٹ اور اور اشخاص نے فلسفہ کے بارہ مین کی ہے بیفایدہ ٹہیرتی ہے۔

(۳) واقعہ علینیت یعنے تعقل کا یہہ یقین دلانا کہ ہمارا ذہن جو کل تہا وہی آج ہے اس واقعہ کو لاک۔ لائب نٹز۔ بٹ لر۔ ریڈ تسلیم کرتے ہین لیکن کینٹ دلیل گذشتہ پر اس واقعہ سے بہی انکار کرتا ہے۔

(ب) اُن مشکلون اور سہولتون کا بیان جو طالبان فلسفہ کو پیش آتی ہین۔

اول مشکلات۔

(۱) چونکہ اس علم مین کیفیات ذہنی سے بحث کیجاتی ہے اسلئے خود ذہن کو اپنے قوائے کا مشاہدہ کرنا پڑتا ہے اور چونکہ حالت فعلی اور انفعالی مین بنسبت معکوس ہوتی ہے اور ذہن مشاہدہ کرنیکے وقت حالت فعلی مین اور مشاہدہ کئے جانے کیوقت حالت انفعالی مین ہوتا ہے اور انمین سے ہر ایک حالت دوسری حالت کو زائل کرتی ہے اسلئے یہہ نتیجہ ہوتا ہے کہ مناسب مشاہدہ ناممکن ہو جاتا ہے

(۲) جسطرح لوگ اشیا خارجی کے علوم مین ایک کام مین شریک ہو کر باہمی مدد کر سکتے ہین فلسفہ مین اسطرح نہین ہو سکتا علم طبعی مین ایک شخص کی تحقیقات دوسرے کی تحقیقات کو مدد پہنچاتی ہی علی ہذا القیاس فنون مین بہی لوگ باہمی مدد سے کسی کام کو خواہ وہ کیسا ہی دشوار ہو سہل کر لیتے ہین لیکن طالب علم النفس اپنی ذہنی کیفیات کے امتحان کرنے اور ترتیب دینے کے لئے فقط اکیلا ہوتا ہے اور جو جرأت اور تیزی باہمی مدد سے حاصل ہو سکتی ہے اسکو نصیب نہین ہوتی۔

کے ممکن ہونے مین اس شے کی وجود کے حقیقت مفروض ہوتی ہے ریڈ کہتاہو کہ ڈی کارٹ کا یہہ مقولہ کہ "مین فکر کرتا ہون اسواسطے مین موجود ہون" کچھہ ثابت نہین کرتا کیونکہ وہ اپنے وجود کو اول ہی فرض کرلیتا ہو۔ ہیملٹن کہتا ہو کہ ریڈ ڈی کارٹ کے مقولہ کو اچھی طرح نہین سمجھا کیونکہ ڈی کارٹ کا یہ ارادہ نہین تہا کہ وجود کو بطور نتیجہ کی فکر کے واقعہ سے ثابت کرے بلکہ اسکا یہہ مطلب تہا کہ واقعہ وجود تعقل مین ضمناً شامل ہے

جیمس مرڈک۔ اس مقولہ کی بابت یہہ کہتا ہو کہ جب ڈی کارٹ نے معلوم کیا کہ تمام علم النفس مین کوئی واقعہ ایسا نہین ہو جسپر اعتبار کیا جاوے اور جسکی بابت شک کرسکتے ہون تو اُسنے ارادہ کیا کہ کسی چیز کا یقین نہ کرون جتے کہ اپنے وجود کا بہی نہین۔ جبتک اسکے یقین کرنے کی کوئی وجہ معقول نہ پائی جاوے آخر اُسنے یہہ کہا کہ مین ہر چیز کا شک کرسکتا ہون لیکن اس واقعہ کا شک نہین ہوسکتا کہ مین فکر کررہا ہون کیونکہ اگر مین اپنے فکر کرنیکے بابت شک کرون تو یہہ بہی قوت متفکرہ کا ایک فعل ہے۔ جبکہ فکر کے فی الواقعہ ہونیکی بابت کوئی شک نہین ہوسکتا تو لازم ہوا کہ کوی فکر کرنیوالی شے موجود ہوا اسلیئے آلہ متفکرہ کا وجود قوت متفکرہ کے وجود مین شامل ہے کہ اس سے بطور نتیجہ کے استدلالاً حاصل ہوتا ہے اور اگر اسکو ریڈ کی مانند ایک استدلال فرض کیا جاوے تو وہ بقول ہیملٹن غیر ضروری ہوگا یا غلط جیسا کہ ثابت ہوچکا ہے۔

(۲) واقعہ شخصیت یعنی یہہ یقین کہ ہم فقط ظہورات کا سلسلہ یا مجموعہ نہین ہین بلکہ ایک ایسی شے ہین جو تمام اپنی کیفیات ذہنی سے ماہیت مین علیحدہ ہو اس واقعہ کی بہی بطور واقعہ سابقہ کے تعریف نہین کرسکتے۔

ہیوم کی رائے اس بارہ مین یہہ تہی کہ ذہن فقط خیالات کے مجموعہ یا سلسلہ کو کہتے ہین جسکو قوت واہمہ ایک شے واحد فرض کرلیتی ہے یہہ نتیجہ ہیوم نے خیالی فلسفیون کے دعوے سے نکالا تہا جسکی بابت ہم کہہ آئے ہین کہ اس دعوی مین تعقل کے واقعہ کا انکار کیا گیا ہے۔

لکچر انیسوان

واقعات متعلقہ تعقل۔ اور اُن مشکلون اور آسانیون کا بیان جو فلسفہ اور بالخصوص علم النفس کے طالب کو پیش آتی ہین

(ا) تعقل کے متعلق تین بڑے واقعات ہین جنکا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

اول ہماری وجود ذہنی کا واقعہ دوم ہماری ذہن کے واحد ہونیکا واقعہ۔ سوم ہماری ذہن کی ہمیشہ یکسان ہونیکا واقعہ۔

اول کو واقعہ وجودیت۔ دوم کو واقعہ شخصیت۔ سوم کو واقعہ عینیت کہتے ہین۔

(ا) واقعہ وجودیت سے یہہ مطلب ہے کہ انا کے تعقل کے ساتھہ یہہ خیال ضرور ہوتا ہے کہ مین یعنے آلۂ مدرک موجود ہون اور اس خیال کو اپنے وجود کا تعقل بولتے ہین یہہ ایک ایسا سادہ اور بدیہی واقعہ ہے جسکی توجیہہ یا تعریف یا جسکے لئے دلایل پیش کرنا غیرضروری ہے اور نہ اس کا کچھہ ثبوت دینا ممکن ہے

ڈی کارٹ وجود ذہنی کو اسطرح ثابت کرتا ہے "مین فکر کرتا ہون اسلئے مین موجود ہون" بعض فلسفی یہہ کہتے ہین کہ ڈی کارٹ اس واقعہ سے کہ انسان فکر کرتا ہے اسکے وجود کا استدلال کرتا ہے ہیملٹن کی رائے مین یہہ استدلال نہین بلکہ ایک سادہ دعوی ہے اور اگر اسکو استدلال سمجھا جاوے تو یہہ استدلال یا غیرضروری ہے یا غلط ہے۔

غیرضروری اسلئے کہ کوئی ایسی چیز نتیجہ مین بیان نہین ہوئی جو مقدمہ مین موجود نہ ہو کیونکہ اس مقدمہ مین کہ مین فکر کرتا ہون وجود کا خیال ضمناً شامل ہے اور غلط اسلئے کہ فکر کی حقیقت بطور کیفیت ذہنی کے اول ہی تسلیم کر لی گئی ہے اور پھر اس واقعہ سے وجود ذہن یعنے فکر کرنیوالے آلہ کے وجود کا استدلال کیا گیا ہے حالانکہ یہہ امر ظاہر ہے کہ کسی شے کی خاصیت

ہے۔علاوہ اسکے جو دلائیل ایتلاف خیالات یا خفاء ذہنی کے باب مین پیش کیے گئے
ہین وہی سٹوارٹ کے اس دعوی کی تردید کرسکتے ہین

(ج) اس بحث کے متعلق تیسرا دعوے زیادہ قرین عقل معلوم ہوتاہے وہ یہ ہے کہ ان مہارات
اور عادات محصلہ مین ذہن کا عمل ایسا تیز ہوتا ہے کہ اسکے افعال تعقل سے بچ جاتے
ہین اور اسلئے ہر ایک فعل ذہنی کے لئے جدا فعل ارادی کی ضرورت نہین ہوتی

ہیملٹن صاحب سٹوارٹ کی رائے سے اسبات مین اتفاق کرتے ہین کہ ذہنی تیزی جاری
رہتی ہے لیکن برخلاف سٹوارٹ یہہ نہین مانتے کہ اس تیزی کا ہمین تعقل ہوتا ہے وہ ملر
سے اسبات مین متفق ہین کہ ذہنی تیزی کا تعقل ہمین نہین ہوتا لیکن یہہ نہین مانتے کہ
یہہ تیزی آلات اور مادی کلون کیطرح ہے۔

مسئلہ خفائی ذہنی کی تاریخ۔ لاک کہتا ہے کہ اول یہہ مسئلہ ڈی کارٹ کے
شاگردون نے دریافت کیا تہا کہ بعض ایسے کیفیات ذہنی بہی ہوتے ہین جنکا تعقل نہین ہوتا
لیکن حقیقت مین لاک غلطی پر ہے کیونکہ ڈی کارٹ کے شاگرد فکر کے لئے تعقل کا ہونا
شرط لازم سمجھتے تہے اول جس شخص نے اس رائے کو مشتہر کیا لائب نٹز تہا اور بعد مین تمام
جرمن فلسفیون نے اسکو اختیار کیا۔ اب تک کوئی فلسفی لائب نٹز کی اس رائے کی تردید
نہین کرسکا۔ کانڈی لاک نے اس کی تردید کی کوشش کی تہی لیکن اُسکی وہی رائے
ہے جو ہم سٹوارٹ کی بیان کرآئے ہین یعنے ہمین کیفیت ذہنی کا تعقل ہوتا ہے لیکن
ہم اس تعقل کو فوراً بھول جاتے ہین۔

فرانس مین ایک فلسفی ڈی کارڈائی لیک نامی نے اس دعوی کی تائید کی اور باوجودیکہ اس
سے پہلے کئی فلسفی اسپر بحث کرچکے تہے انہوں نے آپ کو اسکا موجد قرار دیا چند فلسفیون نے جنہین
ڈی میران بہی شامل ہے اسکی اس مسئلہ کی تعریف کی۔ انگریزون مین سے چند فلسفیون نے
بہی اس مسئلہ کی طرف توجہ کی ہے اور ہیملٹن صاحب رائے لائب نٹز کی تائید کرتے ہین۔

کوئی اور طریقہ نہین ہے۔

(۴) عادات اور ہنرہائے مکسوبہ کی بابت تین دعوے قایم کیئے گئے ہین۔

(ا) دعوی سرہیڈ اور ھارٹلی۔ اس دعوی کو عادت اور مہارت کا دعوے کہتے ہین مثلاً چلنے کیوقت ہمارا ہرایک عصب کام کرتا ہے اور ہرایک عصب کی حرکت کے لئے ارادہ کا ہونا ضروری ہے لیکن ہمکو ہمیشہ بباعث تکرار اور مشق کے اس ارادہ کا تعقل نہین ہوتا اور جیساکہ کسی کل کے ایک پرزے کو حرکت دینے پر اور پرزے کام کرتے چلے جاتے ہین اسیطرح ہمارے نظام جسمی مین بہی ان حرکات کا ظاہر ہونا فقط اُن اصول آلاتی کا نتیجہ ہے جو ہمارے جسم کی ترکیب مین داخل ہین۔

ہیملٹن صاحب اس دعوی کو بالکل غیر فلسفی تبلاتے ہین کیونکہ ہمین فرض کیا گیا ہے کہ جو چیز پہلے ذہن کرتا تہا اسکو ایک عادت اور مہارت پیدا ہو جانے کے بعد ایک دوسرا آلہ کرتا ہے جسکی ماہیت ہمین معلوم نہین اور یہہ بات فلسفہ کی برخلاف ہے کیونکہ اسمین بلا ضرورت ایک ایسا دوسرا اصول فرض کیا گیا ہے جسکی ماہیت سے ہم ناواقف ہین۔ نیز یہہ دعوی خلاف واقعہ ہے کیونکہ اگر تم کسی شعبدہ کو دیکہو تو واضح ہو جائیگا کہ وہ اپنے ہنر دکہاتے وقت ذہنی تیزی کو بہت عمل مین لاتا رہتا ہے۔

(ب) سٹوارٹ بہی سرہیڈ کے اس دعوی کی تردید کرکر کہتا ہی کہ جسطرح قوائے علمیہ کے افعال مین جو متعدد افعال توجہ سے بنے ہوئے ہوتے ہین ہرایک فعل پر جدا توجہ کرنی پڑتی ہے اسیطرح ہرایک حرکت عصبی کے ساتہہ تعقل اور ارادہ دونون موجود رہتے ہین اور ہم عادی ہو جانے کے باعث ہرایک جدا فعل ارادی کو یاد نہین رکہہ سکتے۔

ہیملٹن کا جواب۔ یہہ توجیہ غلط ہے کیونکہ ایک ایسی کتاب کو پکار کر پڑہتے وقت جو دلچسپ نہین ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ پڑہنے والا کتاب کو پڑہی جاتا ہے لیکن اُسکے دلمین اور خیالات بہی ہوتے ہین اگر سٹوارٹ کا دعوے صحیح سمجہا جاوے تو ایسا ہونا ناممکن ہے

(۱) اس دعوے مین سٹوارٹ صاحب نے ایک ایسی واقعہ کو فرض کر لیا ہے جو حقیقت مین موجود نہین ہے۔

(۲) چونکہ یادداشت کا موجود ہونا تعقل کے لئے ضروری ہے۔ اور سٹوارٹ کے دعوے کے موافق تعقل تو ہوتا ہے پر وہ یاد نہین رہتا۔ اسواسطے یہہ دعوے غلط ہے لیکن اسبات کا ماننا کہ خفی خیالات احاطہ تعقل سے باہر موجود ہوتے ہین تعقل کی اس شہادت کی تردید نہین کرتا جو یہہ ان واقعات کی بابت دیتا ہے جو ہمین شامل ہین۔

(۳) اگر ادراک مین ایسی کیفیات ذہنی موجود ہوتے ہین جنکا تعقل نہین ہو سکتا جیسا کہ ہمنے پیچھے بیان کیا ہے تو اور قواے مین ایسے قسم کی کیفیات کا موجود ہونا کیا ہرج ڈالتا ہے قانون کفایت کے مطابق ہمین نہین چاہئے کہ تعداد علل قیاسیہ کو بہ نسبت اسکے کہ کسی ظہور کی توضیح کے لئے ضروری ہون بڑہائین اسلئے سب قواے مین ایسی کیفیات کا وجود تسلیم کرنا جو بغیر تعقل مین آنے کے کسی دو خیالون کے درمیان ربط پیدا کرین زیادہ مطابق قانون کفایت ہے۔

(۴) یہہ دعوی خود اپنی تردید کرتا ہے کیونکہ اگر بقول سٹوارٹ تعقل تو ہی لیکن وہ یاد نہین رہتا بلکہ اسیوقت فراموش ہو جاتا ہے اور جو چیز یاد نہین رہتی اسکا تعقل بھی نہین ہو سکتا ہے تعقل کے لئے یاد کا ہونا ضروری ہے تو گویا ایک ہی وقت مین ایک چیز کا یاد رہنا اور فراموش ہونا دونون امر تسلیم کئے گئے ہین اگر سٹوارٹ کے دعوی کی تائید مین یہہ کہا جاوے کہ تعقل اسقدر ضعیف تہا کہ وہ یاد نہین رہ سکا تو بھی یہہ دعوی غلط ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ تعقل مین خواہ کسی قدر ضعیف ہو یاد کا ہونا ضروری ہے گو وہ یاد بہت کم اور مبہم ہو لیکن جو مثال ہمنے ایتلاف خیالات مین دی تہی وہان آ اور ج کا خیال اسطرح ہوتا تہا کہ ب بالکل خیال سے باہر تہا اسلئے معلوم ہوا کہ جو ربط مابین آ و ج کے ہے اسکی توجیہہ بیان کرنیکے لئے بجز اس قیاس مفروضی کے جسکو سٹوارٹ نے تسلیم نہین کیا

فاصلہ سے ہر ایک موج کا شور سنائی نہین دے سکتا تاہم ہر ایک موج آلہ مدرکہ پر کچھہ کچھہ اثر پیدا کرتی ہے۔

(ج) یہی حال اور حواس کا بھی ہے جیسے ذائقہ شامہ۔ کل تاثر خواہ خوش ہو خواہ ناخوش کئی تاثرات سے جو اعضاء ذائقہ اور شامہ پر پیدا ہوں بنتا ہے گو یہہ تاثرات صغیرہ علیحدہ علیحدہ ادراک مین نہ آسکتے ہون۔

(۲) ایتلاف خیالات۔

ایتلاف خیالات مین ایک خیال بہ پابندی چند قوانین دوسرے خیال کا ایماء کرتا ہے مثلاً بعض اوقات ایسا وقوع مین آتا ہے کہ ایک خیال کے بعد دوسرا خیال پیدا ہوتا ہے لیکن ظاہر مین اُن کے درمیان کوئی علاقہ نہین ہوتا اگر غور سے دیکھا جاوے تو وہ خیال جو ان دونو کو ملاتا تھا اسوقت تعقل سے باہر تھا۔ ایک خیال بواسطہ ایک یا زیادہ خیالات کے جنکا ہمین تعقل نہین ہوتا دوسرے خیال کا ایماء کرتا ہے چنانچہ مجھے ایکدفعہ جہیل لومنڈ پر پرشیاء کے افسر سررشتہ تعلیم سے ملنے کا اتفاق ہوا اور اس ملک کے طریقہ تعلیم پر ہم دونو بحث کرتے رہے ایک مدت کے بعد جہیل لومنڈ کا ذکر آگیا اور اس لفظ کے سنتے ہی پرشیا کے طریقہ تعلیم کا خیال میرے دلمین گزرا۔ ظاہر مین ان دونون خیالون کے درمیان کچھہ تعلق نہین ہے اور مین حیران ہوا کہ جہیل لومنڈ کے ساتھہ طریقہ تعلیم کا خیال میرے دلمین کیون گذرا لیکن ذراسی غور کے بعد معلوم ہوا کہ اسجگہ کبھی مجھے جرمن کا باشندہ ملا تھا۔

اس مثال سے معلوم ہوا کہ گو اس درمیانی خیال کا مجھے تعقل نہین تھا لیکن تاہم وہ خیال ان دو خیالون کے درمیان ربط دینے والا واقع ہوا۔

سٹوارٹ صاحب فرماتے ہین کہ خیالات درمیانی فقط ایک لحظہ کیواسطے تعقل مین آتی ہین لیکن ہم ان کو فوراً بھول جاتے ہین۔ ہیملٹن سٹوارٹ کے اس دعوی کو بدلیل ذیل غلط ثابت کرتا ہے۔

مدت ہو جاتی ہے پھر یکایک تازہ ہو جاتا ہے اور جب آدمی صحت پاتا ہے تو پھر بھول جاتا ہے بعض ایسے فقرات اور مضامین جو انسان اتفاقیہ سن لیتا ہے اور بعد ہ بھول جاتا ہے بخار مین یا کسی اور ایسی غیر معمولی حالت مین پھر یاد آجاتے ہین

سوم قسم کی خفائے ذہنی یہہ ہے کہ ذہن کے بعض افعال اور انفعالات اس قسم کے ہوتے ہین کہ ہمین انکا تعقل نہین ہوتا لیکن انکا وجود انکے نتایج کے تعقل سے معلوم ہوتا ہے۔

خفاء ذہنی پر دو اعتراض ہو سکتے ہین

اول یہہ کہ جس چیز کا ہم تعقل نہین رکھتے اُسکا علم کسطرح حاصل کر سکتے ہین جبکہ یہہ تسلیم کرآئے ہین کہ تعقل علم کی ایک شرط ضروری ہے

دوم یہہ کہ جہل مین سے علم کسطرح پیدا ہو سکتا ہے یعنے شئے معلومہ شئے غیر معلومہ سے کسطرح اخذ کیجا سکتی ہے۔

اِن دونو اعتراضونکا جواب ہم اسطرح پاتے ہین۔

(۱) ادراک خارجی

(ا) ایک اقل مرئی لو یعنے وہ چھوٹے سے چھوٹا جزو جسکو ہم دیکھہ سکتے ہون یعنے اس سے کم دکھائی دینے کی قابلیت نہ رکھتا ہو۔ اگر اس اقل مرئی کو دو حصونمین تقسیم کرین تو ہر ایک نصف نظر نہ آسکیگا لیکن تاہم انمین سے ایک نصف کچھہ نہ کچھہ ذہن مین کیفیت پیدا کرتا ہے اور کل اقل مرئی جسکا ادراک کیا جاتا ہے غیر مدرکہ حصونکا مجموعہ ہے تو معلوم ہوا کہ ہمارا ادراک ایسی دو ذہنی کیفیتون سے بنا ہے جنمین سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ ہماری تعقل سے باہر ہے۔ اسی طرح جب ہم کسی ایک دور جنگل کیطرف نگاہ کرین تو ہم یکسان سبزی کا پھیلاؤ دیکھینگے ہر ایک درخت کا اور اُسکے پتونکا علیحدہ علیحدہ ادراک نہوگا اسلیئے ادراک کل کئی صغیرہ ادراکات سے ہوا بنا ہے جنکا ہمین تعقل نہین۔

(ب) اسیطرح اقل مسموع کا حال ہے مثلاً سمندر کا شور امواج کے شور کا مجموعہ ہے لیکن

تازہ تہا اور جو جو عبارتین مختلف زبانون کی مین نے کبھی پڑہی تہین اُنکو بصحت تمام ادا کرسکتا تہا اس بخار کی حالت مین مینے ایک نظم یادداشت سے پڑہ لی مگر بعد صحت پانے کے مین نے ہرچند کوشش کی یاد نہ آئی۔

مین باڈو صاحب ایک عورت ڈی لوال نام کا ذکر کرتے ہین کہ وہ اپنی نیند مین ایک ایسی بانہین گفتگو کرتی تہی جو اسکے آس پاس کے لوگ بالکل نہ سمجہ سکتے تہے جب وہ ہوش مین ہوتی اور اُسے وہی لفظ سنائے جاتے تو وہ خود انہین نہ سمجہ سکتی۔ اتفاقاً ایک عورت جو اسکی خدمتگار تہی سمجہ گئی کہ یہہ الفاظ بریٹنی کے ہین تب اصلی بات کہل گئی کہ اسنے اپنی نہایت چہوٹی عمر مین ایک ایسے گہر مین تربیت پائی تھی جہان زبان بریٹنی بولی جاتی تہی لیکن جب وہ والدین کے پاس آئی تو اس زبان کو یہانتک بہول گئی کہ سمجہ بہی نہ سکتی تہی

کول ریج صاحب ذکر کرتے ہین کہ ایک جوان عورت جسکو پڑہنا لکہنا نہ آتا تہا ایک دفعہ بخار مین مبتلا ہوی اور اثناء مرض مین وہ زبانہاے لاطینی یونانی۔ عبرانی کے بڑے رنگین اور زور شور کے الفاظ مین تقریر کرتی تہی حتی کہ لوگون نے خیال کیا کہ اُسپر جن چڑہا ہوا ہے ایک طبیب نے اسکی علت معلوم کرنے مین بہت کوشش کی لیکن کچہہ تحقیق نہو سکا تب اُسنے اسکی گذشتہ عمر کا سراغ لگایا پس سب بہید کہل گیا اسکو یہہ خبر ملی کہ وہ عورت اپنی بچپن مین ایک پادری کے گہر رہتی تہی اس پادری کی عادت تہی کہ وہ گہر مین ٹہلتے ہوئے اپنی بڑی بڑی لاطینی یونانی عبرانی کتابون سے عمدہ عمدہ عبارتین باواز بلند پڑہا کرتا تہا اور یہہ لڑکی انہین سنا کرتی تہی تب اس طبیب نے اُن کتابونکا جو ابتک پڑی تہین ملاحظہ کیا اور دیکہہ لیا کہ جو جو عبارتین اُس عورت نے بحالت بخار پڑہی تہین سب اُنمین موجود تہین۔

ان امثلہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جنون مین ایسے قواے ذہنی پیدا ہو جاتے ہین جنکا وجود نامعلوم تہا اور جنکی وجود کی بابت خیال بہی نہ تہا۔ بخار مین ایسی باتونکا علم جسکو بہولے ہوئے

لکچر اٹھارہوان

تعقل اور اُسکے عام ظہورات

کیا ذہن مین کوئی ایسی کیفیات بھی موجود ہین جنکا تعقل اُسے نہین ہوتا۔؟

اس مسئلہ پر جرمنی مین بحث ہوکر تصفیہ ہوگیا ہے لیکن انگریزی اور فرانسیسی فلسفی اسکی بابت کچھہ نہ جانتے تھے اور یہہ فرض کرنا بیہودہ سمجھتے تھے کہ ایسے علمہائے ذہنی کا وجود ممکن ہے جنکا تعقل ذہن کو نہین ہوتا یعنی ذہن مین ایسا خفی علم بھی ہے جو تعقل بلا واسطہ کے احاطہ سے باہر ہے۔

خفاے ذہنی کے تین درجے ہین۔

اول ہمارے مکسوبہ علم کا ایک بڑا حصہ ذہن کے مخفی گوشون مین تعقل کی حدود سے باہر چھپا ہوا پڑا رہتا ہے۔

دوم بعض معلومات یا عادات ایسے ہوتے ہین جنکو ہم تعقل مین نہین لا سکتے کیونکہ وہ یاد سے جاتے رہتے ہین سوا ان خاص غیر معمولی حالتون کے جیسا کہ جنون بخار اور سوم نیم بیونتم وغیرہ جنمین وہ پھر یاد آجاتے ہین

جو واقعات اس دوسری قسم کے خفاء ذہنی کی تایید کرتے ہین وہ بہت کثرت کو ساتھہ پائے جاتے ہین لیکن فلسفیون نے اُنپر ابتک کچھہ خیال نہین کیا۔ مثلاً ڈاکٹر رش کی رپورٹ سے ظاہر ہے مرض جنون سے پایا جاتا ہے کہ اُنکے بہت سے مریض ایسے تھے جنسے فصاحت و بلاغت راگ مصوری۔ نقشہ نویسی اور صنعت وغیرہ کی نہایت ہی عجیب طاقتین ظہور مین آئین فلنٹ صاحب ذکر کرتے ہین کہ امریکہ مین سفر کرتے کرتے ایکدفعہ مین بخار مین مبتلا ہوگیا میرا یہہ حال تھا کہ اگرچہ مین اپنے دوستون کی شناخت نہین کرسکتا تھا تو بھی میرا حافظہ زیادہ

سونے سے پہلے عزم مصمم کرلین اور اسیطرح سے ہمین شور وغل مین سونے کی عادت ہوسکتی ہے۔

سب سے آخری نتیجہ کی دلیل مین جوف مرف ایک ڈاک والے کی مثال دیتا ہے جسکی بابت یہہ تحقیق کیا گیا تہا کہ جب تک زمین ہموار ہوتی تہی وہ چلتا رہتا اور پل پر پہونچنے تک بیراہ نہوتا اور جب پل پر پونہچتا اس سے تہوڑی دور پہلے جاگ اُٹھتا اسیطرح ایبرکرمبی اپنے ایک دوست اوپرائی نس کا ذکر کرتا ہے جو کتاب پڑہتے سوگیا تہا لیکن بدستور انکہین کہلین پڑہی جاتا تہا اس واقعہ سے یہہ نتیجے نکال سکتے ہین کہ

(۱)۔ ممکن ہے کہ ایک حس جسمانی سوتا ہو اور دوسرا جاگتا ہو۔

(۲)۔ ممکن ہے کہ ذہن نیند مین کسی حالت فاعلی مین ہو اور اس حالت فاعلی کی یاد اُسکو جاگنے پر نہ رہی ہو۔

اول نیند مین حواس غنودہ ہوتے ہین لیکن ذہن جاگتا ہے مثلاً جب ایک دہکان گاؤن سے کسی بڑے شہر مین آتا ہے جہان ہمیشہ شور وغل اور دہوم دہام رہتی ہے تو پہلے ایک دو دن اچھی طرح سے نہین سوسکتا لیکن جب وہ انکا عادی ہوجاتا ہے تو ویسے ہی آرام سے سوتا ہے جیسے کہ اپنے گانو مین اسکی وجہ یہہ ہے کہ ذہن جو جاگتا ہے ان واقعات سے متاثر ہوکر بیقرار ہوتا ہے اور حواس کو سونے نہین دیتا پھر اگر اور قسم کی آواز جو اُسنے آگے کبھی نہین سنی خواہ ضعیف ہو پیدا ہو مثلاً کوی چوہا اسکی میز پر برتن خراب کرے تو فوراً جاگ اُٹھتا ہے سبب اسبات کا کہ دہوم دہام شہر کی بیدار نہین کرتی اور یہہ خفیف آواز اسکو بیقرار کرسکتی ہے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن جو جاگتا ہے پہلے آواز کو معمولی جان کر کچھہ پرواہ نہین کرتا اور دوسرے کو غیر معمولی جانکر حواس کو اُسکی طرف متوجہ ہونے کے لئے مجبور کرتا ہے۔

دوم بعض حواس اُن ناقص احساسات کو جو وہ حاصل کرتے ہین ذہن تک پہونچاتے رہتے ہین۔

سوم۔ ذہن ان احساسات کی بابت اپنی رائے لگاتا ہے اور جیسے اسکی رائے ہوتی ہے بعض وقت حواس کو جگا دیتا ہے بعض وقت نہین جگاتا

چہارم اسبات کی وجہ کہ ذہن حواس کو کیون بیدار کرتا ہے یہہ ہے کہ بعض اوقات احساس غیر معمولی اور تکلیف دہندہ ہونے کے سبب سے اُسکے آرام مین خلل ڈالتا ہی اور اسکو یہہ اطلاع دیتا ہے کہ حواس کو جگانا چاہئے۔

پنجم۔ ذہن مین یہہ طاقت موجود ہوتی ہے کہ حواس کو جگادے اور یہہ کام وہ اسطرح پورا کرتا ہے کہ اسکی قوت فاعلہ حواس کی غنودگی پر غالب آجاتی ہے اور یہہ غنودگی جسقدر کم یا زیادہ ہوگی اسیقدر اسکی قوت فاعلہ کے لئے روک ہوگی

ششم۔ ہم اپنی مرضی کے موافق اپنے تئین جگا سکتے ہین اور یہہ اسیطرح ہوتا ہی کہ

بہولنزم کی حالت مین قوائے ذہنی کی طاقت انکی معمولی طاقت سے بہت زیادہ بڑہجاتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا نئے قوائے ذہنی پیدا ہوگئی ہین مثلاً وہ شخص جو بالکل گانا نہین جانتا اس حالت مین نہایت صحت کے ساتھہ اور موسیقی کے قواعد کے موافق گانے لگتا ہے اور زیادہ قابل لحاظ یہہ بات ہے کہ یہہ شخص جب جاگتا ہے تو جو کچھہ واقع ہوا تھا سب بہول جاتا ہے لیکن پہر اسی حالت مین آجاتی ہے اسکو وہ سب باتین یاد آجاتی ہین اور اسیطرح سے خواب کی حالت مین بعض آدمی بولتے ہین لیکن بیداری مین خواب کی یہہ سب گفتگو بہول جاتی ہے اس تجربہ سے معلوم ہوا کہ لاک کی یہہ رائے کہ چونکہ ہم تعقل کو یاد نہین رکھہ سکتے اسلئے نیند کی حالت مین ہمین کچھہ تعقل نہ تہا غلط ثابت ہوتی ہے ہرایک شخص واقعات ذیل کا تجربہ خود کرسکتا ہے۔

اول - اگر ہم سوتے ہی جگا دیئے جاوین یا سونے اور جاگنے کی درمیانی حالت مین ہون تو اسوقت ہمین یہہ تعقل ہوتا ہے کہ ہم ایک رویا کے شروع ہونے کی حالتمین ہین اور ہمین خواب کی حالت کو خارجی اشیاء کے واقعی ادراکات کے ساتھہ بھی کچھہ تعلق ہے۔

دوم - جبکہ ہم یکایک جگا دیئے جاتے ہین تو ہم اپنے تئین ایک رویا کے وسط مین پاتے ہین جسکا تصور بعض اوقات بہت روشن ہوتا ہے اور بعض اوقات ایسا نہین ہوتا اور اسکی وجہ کہ ہم رویا کو پہر یاد نہین کرسکتے یہہ ہے کہ قوت متفکرہ کی کارروائی کا یکایک بند ہوجانا ذہن مین کچھہ ابتری پیدا کردیتا ہے اور حالت بیداری کے ادراکات کے مقابلہ مین رویا کے ادراکات جو پہلی ہی ضعیف ہوتے ہین بالکل بھلا دیئے جاتے ہین - لیکن بالعموم یہہ درست ہے کہ خواہ ہم یاد رکھہ سکین یا نہین ہم ہمیشہ رویا دیکھتے رہتے ہین۔

(ج) واقعات مذکورہ بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ ذہن ہمیشہ عمل کرتا رہتا ہے اور جوفرائے صاحب اسکی عوسے کی تصدیق کرتے ہین انہون نے بہت سے واقعات تحقیق شدہ جمع کرکر یہہ نتایج اخذ کیئے ہین۔

کہتے ہین کیونکہ یہہ کہنا کہ ذہن کے لئے فکر کرنا ضروری ہے اس امر کو فرض کر لینا ہے کہ ذہن ہمیشہ فکر کرتا ہے۔

اور یہہ بات وہی آٹھہری جو اصل مین سوال تہی لاک کہتا ہے مین یقین نہین کرتا کہ ذہن ہمیشہ فکر کرتا ہے اور نہ یہہ خیال کرتا ہون کہ ذہن کے لئے فکر کرنا ضروری ہے۔ ادراک خیالات ذہن سے وہی تعلق رکہتا ہے جو حرکت بدن سے رکہتی ہے جیسا کہ بدن کیواسطے حرکت دایمی ضروری نہین ہے بلکہ ایک قسم کا عمل ہے ویسا ہی ذہن کے لئے بہی تعقل دایمی ضروری نہین ہے لاک اس امر مین شک کرتا ہے کہ ذہن تمام رات فکر کرتا ہے۔ یہہ سوال فقط واقعات پر منحصر ہے اور ہر ایک شخص کو اپنے ہی تجربہ سے اسکا فیصلہ کرنا پڑتا ہے کیونکہ اگر میرے ذہن مین بہت سے خیالات ایسے ہین جنکا مین ادراک نہین کر سکتا تو کسی اور شخص کے لئے اُنکا ادراک کرنا بالکل ناممکن ہے۔

(۷) لائبنٹز لاک کے اس مذہب کی تردید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ذہن ہمیشہ ادراک کرتا رہتا ہے لیکن چونکہ لائبنٹز کا یہہ ہی مذہب ہے کہ ادراکات بغیر تعقل کے موجود ہو سکتے ہین اسلئے وہ لاک کی برخلاف یہہ رائے پیش نہین کرتا کہ ذہن سونے کی حالت مین کبہی بغیر تعقل کے نہین ہوتا۔

(۸) ولف کا ہی یہی مذہب تہا۔

(۹) لیکن کینٹ زیادہ وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ ہم سونے کی حالت مین ہمیشہ خواب دیکہتے رہتے ہین اور خواب نہ دیکہنا گویا زندگی کا خاتمہ ہونا ہے لیکن اکثر ہم ان خوابون کو بہول بہی جاتے ہین اور اس بہولنے کا سبب یہہ بتلاتا ہے کہ نیند مین قوت متفکرہ نہایت عجلت کے ساتہہ کام کرتی ہے اور اسلئے اُن سب کا یاد رکہنا مشکل ہے۔

(ب) ہیملٹن۔ کینٹ اور لاک کی مذکورہ بالا رایون پر جرح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تجربہ سے کینٹ کی رائے صحیح اور لاک کی غلط ثابت ہوتی ہے۔ اور خاصکر سوم نیم

لیکچر سترہوان

تعقل اور اُسکے عام ظہورات

تعقل کے عام واقعات مین سے ایک یہہ بہی ہے کہ ذہن کی دو حالتین ہوسکتی ہین۔ فعلی۔ و انفعالی۔ لیکن یہہ فرض کرنا غلط ہے کہ ذہن کی حالت کسی خاص وقت پر خالصاً فعلی ہے یا انفعالی۔ ہر ایک کیفیت ذہنی مین یہہ دونوا اجزا شامل ہوتے ہین لیکن بعض مین جزو فعلی اور بعض مین جزو انفعالی غالب ہوتا ہے۔

اسبات مین کچہہ شک نہین کہ تعقل کی حالت مین ذہن ہمیشہ عمل کرتا ہو لیکن سوال یہہ ہو کہ آیا ذہن کو ہر ایک فعلی عمل کا تعقل ہوتا ہے یا نہین؟ اس سوال کو اس دوسرے سوال سے کہ دو کیا ہم ہمیشہ اپنے تعقل کو یاد رکہہ سکتے ہین یا نہین" علیحدہ رکہنا چاہئے اور اس پہلے سوال کا جواب ہمیشہ نفی مین دینا چاہئے۔

(ا) اول سوال کی بابت فلسفیون کی مختلف رائے ہین۔

(۱) افلاطون اور اسکے شاگردون کا یہہ مذہب تہا کہ ذہن برابر عمل کرتا رہتا ہے۔ یعنے اسکو اپنے ہر فعل کا تعقل ہوتا ہے۔

(۲) ارسطو کے بعض شاگرد اس مذہب کی تائید کرتے ہین اور بعض تردید

(۳) سسرو اور سینٹ آگسٹن بہی یہی مذہب رکہتے تہے۔

(۴) ڈی کارٹ کا یہہ مذہب تہا کہ ذہن کے وجود کے لئے فکر کا ہونا ضروری ہے یعنے ذہن ہمیشہ فکر کرتا ہے یعنے تعقل رکہتا ہے لیکن ڈی کارٹ اور اسکے شاگرد اپنے اس دعوے کو تجربہ اور واقعات سے ثابت نہ کرسکے اسلئے یہہ قول بلا دلیل ہے۔

(۵) مالی برانش بہی یہہ فرض کرتا ہے کہ ہم نیند مین بہی تعقل رکہتے ہین

(۶) لاک کہتا ہے کہ ڈی کارٹ کے دعوے مین ایک قسم کا مغالطہ ہے جسکو مصادرہ

ناممکن ہی اور جیسے کہ تمام عالم کا وجود فقط رضائے الٰہی سے لحظہ بلحظہ قایم رہتا ہی اسیطرح سے خدا جسم مین اُن حرکات کی پیدا کرنی کا ضروری سبب ہے جو ذہن مین خیالات کو پیدا کرتے ہین اور اسیطرح اُن کیفیات ذہنی کا ضروری سبب ہے جو حرکات جسمانی کو پیدا کرتے ہین دماغ روح پر بلا واسطہ عمل نہین کرسکتا اور نہ روح دماغ پر۔ اگرچہ جسم کیفیات ذہنی کی حقیقی علت نہین ہے اور نہ روح حرکات جسمانی کی حقیقی علت۔ تو بھی جو تبدلات ہمیشہ ہر ایک مین ہوتی رہتی ہین وہ دوسرے مین بھی بالضرور تبدیلیان پیدا کرتی ہین۔ اسلئے وہ تبدلات جو جسم اور روح مین ربط پیدا کرتے ہین حقیقی علل نہین ہین بلکہ فقط شرائط* ہین جنکے پورا ہونے پر حقیقی علت اپنا کام پورا کرتی ہی۔ اس دعوی کو اسلئے دعوی تائید الٰہی کہتے ہین کہ اس مین فرض کیا گیا ہی کہ خدا تعالیٰ بلا واسطہ دخل دیتا ہی۔

(د) دعوی چہارم دعوی تطابق سابقہ۔ ڈی کارٹ وغیرہ کے دعوی پر لائب نٹز نے یہہ اعتراض کیا تھا کہ علل اتفاقیہ کے رو سے تمام عالم کا عالم ایک دائمی معجزہ بن جاتا ہی اور یا خدا سے ایک ہوشیار کاریگر کا کام لیا جاتا ہی۔ لائب نٹز+ کا یہہ مذہب تھا کہ تمام دنیا چار اجزا پر مشتمل ہی اول خدا۔ دوم ارواح انسانی۔ سوم حیوانات مطلق۔ چہارم مادہ۔ تمام مخلوقات ان اجزا سے مرکب ہے تیسری قسم کا کوئی جزو مع چہارم قسم کی اجزاء کی ایک حیوان مطلق کو بناتا ہے اور دوسری قسم کا کوئی جزو مع چہارم قسم کی اجزا کی ایک انسان کو بناتا ہی اسلئے معلوم ہوتا ہی کہ ذہن اور مادہ ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہین رکھتے لیکن تاہم وہ باہم ملکر عمل کرتی ہین اور جیسے دو گھنٹے کسی سابقہ تطابق کی باعث ہر لحظہ ایک ہی وقت کو ظاہر کرتی ہین اسیطرح انسان کی خلقت سے پہلے روح اور مادہ مین کوئی ایسی قسم کا تطابق قایم کر دیا گیا ہی جسکے سبب سے باوجود نقیض ہونیکے وہ ملکر کام کرتے ہین۔ یہہ قیاس مفروضی حکمت سے پر ہی لیکن غالباً اسکے موجد نے بھی اسکا بہت لحاظ نہین کیا۔

* حاشیہ۔ علت حقیقی اور اسکی شرط مین بڑا فرق ہی علت مین پیدا کرنے کی طاقت پائی جاتی ہی۔ شرط مین فقط ایک حالت پائی جاتی ہی جسکے موجود ہونے پر وہ علت اپنا عمل کرتی ہی مثلاً اگر مین ایک دانہ گندم کا زمین پر گرا دون تو حرارت و رطوبت زمین اُسکے بڑھنے کی علت نہین ہین حقیقی علت وہ پوشیدہ قوت نامیہ ہے جو اس دانہ مین مخفی ہے

+ حاشیہ یہہ تمام قیاسات عقل کے برخلاف ہین کیونکہ تمام اُس شے کے قایم کرنے کی لئے بنائے گئے ہین جو احاطہ مشاہدہ سے خارج ہے اور اسلئے فلسفہ حقیقی کے احاطہ سے خارج ہین ان مین سے بعض تو واقعی تعقل سے بھی مخالف ہین بعض اُنہین واقعات کی تردید کرتے ہین جنہین وہ تسلیم کرتے ہین۔

جاننے سے انکی فلسفہ مین دو نو غلطیان رک گئین اور یہہ مسلم رہا

(۳۴)۔ ذہن اور مادہ مین کیا ربط ہے؟

اس مسئلہ کے متعلق کہ ذہن کو ادراک مین ذہن اور مادہ دونونکا علم وقت واحد مین حاصل ہوتا ہے ایک بڑی بحث یہہ ہے کہ ذہن اور مادہ ضدین ہین پہر ذہن اور مادہ کے درمیان کیا ربط ہے جس سے ذہن مادہ کا علم حاصل کرتا ہے جو دعاوی اس بحث کے متعلق وضع کی گئی ہین وہ سب کے سب خلاف فلسفہ ہین اور باعتبار وقت کے ان کی تفصیل ذیل مین درج کیجاتی ہے۔

(ا) سب سے اول دعوی تاثیر طبعی کا تہا اس دعوے کے رو سے روح کا مسکن دماغ مین ہے اور وہ جسم پر تاثیر طبعی کے ساتہہ عمل کرتا ہے۔ لیکن چونکہ روح ایک ایسا جوہر ہے جسمین ابعاد ثلثہ نہین پائی جاتی اسلئے روح اور جسم مین لمس کے ذریعہ سے کوئی تعلق نہین ہوسکتا اور یہہ دعوی غلط ٹھیرتا ہے اس دعوی کا رواج یونان کے متقدمین فلسفیون مین بہت تہا اور پچھلے زمانہ کے مشائین کیوقت مین اُسنے بہت ترقی پای

(ب) دوسرا دعوی یہہ تہا کہ روح اور جسم کے درمیان ایک وسیطہ گزرتی ہے اور یہہ وسیطہ کچہہ مادی اور کچہہ روحانی ہوتا ہے یعنی نہ صرف جسم نہ صرف روح اس دعوی کو اول افلاطون نے وضع کیا تہا اور بعض اسکے شاگردون اور مقلدین نے جو اسکندریہ کے فلسفی کہلاتے ہین اسکی تدوین کی زمانہ حال مین گزنینڈی اکلڈ ورتہہ کے کلرک اسکے حامی ہین۔

(ج) تیسرا دعوی تائید الٰہی یا علل اتفاقیہ کا ہے اس دعوی کو اول امام غزالی نے بارہوین صدی کے شروع مین وضع کیا۔ اور متاخرین مین ڈی کارٹ مالی برانش اور تمام شاگرد ڈی کارٹ کی اس مذہب کے مقلد ہین۔ سرایٹ اور سٹوارٹ کا میلان بہی اسی طرف پایا جاتا ہے۔ غزالی کا مذہب یہہ تہا کہ روح اور مادہ کے درمیان واقعی ربط

شئے ہوتی ہے جو ذہن کے سامنے حاضر اور شئے عالم خارجی کو تعبیر کرتی ہے لیکن وہ خود نہ
تو ذہنی کیفیت ہوتی ہے اور نہ بعینہٖ شئے خارجی ہوتی ہے اِس جماعت مین ڈیما
کوی ٹس - ایے پی کیورس اور بعض شاگرد ارسطو کے اور متاخرین مین
مال برانش - بارکلی - کلارک - ابراھیم ٹکر - نیوٹن اور اغلبًا لاک بھی
شامل ہین اس مسئلہ کو دعوے پیچیدہ کہتے ہین -

(ب) فلسفیان موحدہ یا وحدانی فرقہ کے حکماء ہین سے بعض تعقل کی اس
شہادت کو تسلیم نہین کرتے کہ عالم خارجی اور عالم باطنی دو مختلف جوہر ہین اور انکا
مذہب یہہ ہے کہ مادہ اور ذہن ایک جوہر مشترک کی کیفیتین ہین خواہ وہ جوہر مشترک کچھہ
ہی ہو هیگل - شیلنگ - کسین - اس جماعت مین شامل ہین -

اور بعض حکما اس فرقہ کے اسبات کا انکار کرتے ہین کہ تعقل ذہن اور مادہ دونون کی
شہادت دیتا ہے انکے دو حصے ہین - بعض یہہ کہتے ہین کہ مادہ ذہن سے پیدا ہوا ہے
اور بعض یہ کہتے ہین کہ ذہن مادہ سے پیدا ہوا ہے اسلئے حکماء وحدانی کے تین فرقے ہوئے

(۱) جو ذہن اور مادہ کو ایک ہی جوہر مشترک کی مختلف کیفیتین سمجھتے ہین -

(۲) جو ان دونون کو متبائن سمجھتے ہین لیکن کہتے ہین کہ مادہ ذہن ہین سے پیدا ہوا انکو
حکماء خیالی کہتے ہین -

(۳) جو کہتے ہین کہ ذہن مادہ سے پیدا ہوا ہے انکو حکماء مادوی کہتے ہین -

(۴) اسبات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ آخری دو مذاہب مین سے ایک کا میلان مادی دو
دوسرے کے میلان خیالی کو روکتا ہے مثلاً فلسفہ لاک اور کانڈی لاک کے روسے
کل واقفیت احساس پر مبنی ہے اور اسلئے اسکا میلان مذہب مادوی کیطرف معلوم
ہوتا ہے لیکن اسی فلسفہ مین ادراک بالواسطہ کا مذہب بھی شامل ہے جس سے امید کیجا سکتی
ہے کہ اس فلسفہ کی رغبت مذہب خیالی کیطرف ہوگی ان دو مخالف مذاہب کے تسلیم کئے

سبب سے مختلف مذاہب فلسفی پیدا ہوگئے ہین ان تمام مذاہب کی تفصیل ذیل مین درج کیجاتی ہے۔

اول۔ وہ فلسفی جو واقعات مذکورہ بالاکو بالتمام وکمال تسلیم کرتے ہین حقیقی طبعی کہلاتے ہین اور اُنکے مذہب کو حقیقی طبعی یا طبعی ثنائی کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر ریڈ۔ پی ٹر پوٹری جان سرجن۔ اس جماعت مین شامل ہین۔

دوم۔ وہ فلسفی جو تعقل کی صداقت کو تسلیم نہین کرتے انکی دو قسمین ہین۔

(۱) وہ جو تعقل کی شہادت کو بالکل نامنظور کرتے ہین

(۲) جو اسمین سے ایک حصہ مانتے ہین اور دوسرے حصہ کا انکار کرتے ہین۔ وہ جو تعقل کی صداقت بالکل تسلیم نہین کرتے عادمیئین کہلاتے ہین۔

وہ جو تعقل کی شہادت کی ایک جزو کو مانتے ہین اور دوسرے کو نہین مانتے انکی دو قسمین ہین

(ا) شرطی ثنائی (ب) وحدانی۔

(ا) حکماء شرطی ثنائی تعقل کے صداقت کو اس امر مین تسلیم نہین کرتے کہ ہم کو عالم خارجی کے وجود کا علم بلا واسطہ ہوتا ہے۔ لیکن تاہم مختلف قیاسات مفروضی سے ایک غیر معلوم عالم خارجی کے وجود کو ثابت کرتے ہین اس جماعت مین فلسفیان حال مین سے اکثر شامل ہین وے ادراک بالواسطہ کے مسئلہ کو مانتے ہین اور دو فرقون مین منقسم ہین۔

اول۔ وہ جو یہہ دعوے کرتے ہین کہ ادراک مین شئے مدرکہ جسکا بلا واسطہ علم حاصل ہوتا ہے وہ ایک ذہن کی حالت ہوتی ہے اور جو عالم خارجی کی اس شئے کو تعبیر کرتی ہے جسکا ادراک کرتے ہوئے ہم معلوم ہوتے ہین اس جماعت مین افلاطون کے شاگرد اور کالیب اسٹنہ آرنولڈ کانڈی لاک۔ کینٹ اور غالباً ڈی کارٹ بھی شامل ہین اس دعوے کو سادہ دعوے رکھتے ہین۔

دویم وہ فلسفی جنکا یہہ مذہب ہے کہ ادراک مین شئے مدرکہ ایک ایسی

لکچر سولھوان

تعقل اور اُن نتائج کا بیان جو اُسکی شہادت کے عدم تسلیم سے پیدا ہوے ہین

(۱) اس لکچر مین ہم ثابت کرینگے کہ فلسفہ مین جسقدر اختلاف پیدا ہوا ہے اُسکا سبب فقط یہہ ہے کہ فلسفیون نے اس قاعدے کو ملحوظ نہین رکہا کہ تمام علم فلسفے کا ماخذ تعقل ہے۔ اسسے پہلے کہ ہم فلسفیون کی آراے کا اختلاف ظاہر کرین یہہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اُن واقعات تعقل کا بیان کیا جاوے جنپر تمام فلسفہ مبنی ہے

(ا) اول واقعہ یہہ ہے کہ جب ہم کسی شئے کا ادراک کرتے ہین تو ہمکو خواہ مخواہ دو واقعات کا یقین کرنا پڑتا ہے (یا ایک ہی واقعہ کے دو حصون کا) یعنے اسبات کا کہ مین یعنے آلہ مدرک موجود ہون اور کوئی شئے میرے سے علاوہ اور خارج موجود ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ مین ادراک مین عین ایک ہی وقت پر خود اپنی ذات اور حقیقت خارجی کا تعقل رکہتا ہون اس زمانہ کے تقریبًا تمام فلسفی اس واقعہ کے دوسرے حصہ سے انکار کرتے ہین اگرچہ وہ تسلیم کرتے ہین کہ انکا مذہب جمہور کے یقین کے مخالف ہے ڈی کارٹ اور مال برانش فرانسیسی اور بارکلی اور ہیوم انگلستانی فلسفی اس مذہب کے مقلد تہے لیکن چونکہ عوام الناس کے معمولی فہم عالم خارجی کے بلا واسطہ ادراک کے تائید کرتی ہے اسلئے ہم تسلیم کرتے ہین کہ عوام الناس کا عام یقین اس واقعہ تعقل کی صداقت کے لئے ایک دلیل ہے۔

(ب) دوسرا واقعہ یہہ ہے کہ ذہن انا اور غیر انا یعنے ذہن اور مادہ کا علم بلا واسطہ وقت واحد مین حاصل کرتا ہے لیکن اس واقعہ کو بہی فلسفی بالتمام وکمال قبول نہین کرتے اور اس

(ب) ڈاکٹر براون اپنے دعوے کی تردید فقط بحث مذکورہ بالا ہی مین نہین کرتا بلکہ مسئلہ عینیت مین بھی (یعنے ذہن کا یہہ تعقل کہ اب مین وہی ہون جو پہلے تہا) جسکو وہ عوام الناس کے جبلّی جمہوری اور بلا واسطہ یقین پر مبنی کرتا ہی فی الواقعہ ڈاکٹر براون کبہی تو اسبات کا انکار کرتا ہے کہ ذہن اپنے سے علیحدہ اشیاء کا تعقل رکہتا ہے اور کبہی اس علم کے ثبوت کے لئے یقین کو سند لاتا ہے جو اسکی رائے مین خدا داد ہے مگر اس یقین خدا داد کا نام ہی تعقل ہے اسلئے وہ اپنی تکذیب کرتا ہے۔

(ج) ڈاکٹر براون کے اس قیاس مفروضی مین جو اسنے ذہن کی یگانگی کی بابت قایم کیا ویسی ہی غلطی پائی جاتی ہے۔ اگر اسکے مذہب کو تسلیم کیا جاے تو اسکے مخالف مذہب پر (یعنے جو یہہ مانتا ہے کہ کل اشیا مادی ہین۔ ذہن بہی مادہ سے الگ نہین) اعتراض کرنے کی کچہہ گنجایش نہین ہوسکتی۔ کیونکہ اگر ایک شخص تعقل کو کاذب سمجھکر یہہ کہے کہ ہمارے معلومات کے دایرہ مین فقط کیفیات ذہنی ہی شامل ہین ویسا ہی ایک اور شخص تعقل کو کاذب ظاہر کرکے کہہ سکتا ہے کہ ہمارے معلومات کے دائرہ مین فقط اشیاء مادی ہی داخل ہین یا اگر کوئی یہہ کہے کہ غیر انا حقیقتاً کیفیت انا ہے تو کسطرح ہمین یقین ہوسکتا ہے کہ انا اجزاء مادی کے باہمی انتظام اور مطابقت کا نتیجہ نہین۔

(د) اس تمام بحث کا یہہ نتیجہ ہے کہ اگر واقعہ تعقل ایک جگہہ جہوٹا ہے تو وہ دوسری جگہہ بہی جہوٹا ہوگا لیکن تعقل کی شہادت کبہی جہوٹی نہین ہوتی اور جو لوگ اسکو جہوٹا خیال کرتے ہین ان پر یہہ الزام عاید ہوسکتا ہے کہ انہون نے ان قوانین کو اچھی طرح سے ملحوظ نہین رکہا جنسے واقعات تعقل کی شناخت ہوسکتی ہے

یقین کہ واقعہ موجود ہے نہ یہہ کہ کیون اور کسطرح واقعات تعقل کے لئے ضروری ہے کہ وہ دو امور کی شہادت دیتے ہون - اول اپنے وجود کی دوم کسی شے کے وجود کی جو اُنسے خارج ہے - اول شہادت کی بابت ہم شک نہین کر سکتے کیونکہ ایسا شک کرنا ذہنی خودکشی ہے فرض کرو کہ شک کیا جاوے تو شک کرنا ہی ایک قسم کے تعقل کا واقعہ ہے گویا اس بات پر شک کرنا کہ جو کچھہ واقعہ تعقل ظاہر کرتا ہے یہہ فی الواقع ظاہر کرتا ہے بغیر اپنے شک پر شک کرنے کے ناممکن ہے جیسا کہ گواہ معمولی کی صورت مین ہم گواہ کی شہادت کی بابت شک نہین کر سکتے بلکہ اُس شہادت کے سچ ہونے کی بابت شک کرتے ہین اسیطرح تعقل کی شہادت مین بھی اس چیز کے وجود کی بابت جو تعقل سے خارج ہو شک کر سکتے ہین اور اس قسم کا شک زمانہ حال کے اکثر فلسفیون نے کیا ہے -

(۲۳) باقیماندہ دو قوانین مین تعقل کی صداقت فرض کر لی گئی ہے اس صداقت پر اعتراض صرف اس دلیل سے ہو سکتا ہے کہ تعقل کی شہادت کبھی کچھہ اور کبھی کچھہ ہوتی ہے اسلئے یہہ خود اپنی تکذیب کرتا ہے - لیکن تعقل کا کاذب ہونا کسی شکی مزاج نے آجتک ثابت نہین کیا

(۱) ڈاکٹر براؤن زمانہ حال کے اکثر فلسفیون کی تقلید کرکے یہہ کہتا ہے کہ ہمکو اپنے ذہن کی کیفیات کے علاوہ کسی اور چیز کا بلا واسطہ علم حاصل نہین ہو سکتا اور ہم فقط انا یعنے ذہن کا تعقل رکھتے ہین اور غیر انا یعنے عالم خارجی فقط ذہن کی ایک حالت ہے اسکے نزدیک نوع انسان کا عام تجربہ کہ ذہن تعقل مین انا اور غیر انا دونو کا علم حاصل کرتا ہے فقط ایک قسم کا دھوکھا ہے - براؤن کے مذہب کا خلاصہ یہہ ہے کہ وہ تعقل پر کذب کا الزام لگاتا ہے لیکن براؤن عالم خارجی کے وجود پر یقین رکھتا ہے اور اپنے یقین کی وجہ یہہ پیش کرتا ہے کہ جمہور کا یقین اسکی تائید کرتا ہے کہ عالم خارجی موجود ہے اور چونکہ جمہور کا یقین تعقل کے واقعے کی شہادت پر مبنی ہے اسلئے ثابت ہوا کہ براؤن اس مذہب مین خود اپنے دعوے کی تردید کرتا ہے اور ایک صورت مین تعقل کو سچا اور دوسری مین جھوٹا فرض کرتا ہے -

خیال کیا جاوے تو ظاہر ہوگا کہ تعقل اور کتب الہامی بہت واضح اور ناقابل خطا طور پر
اپنے واقعات کا اظہار کرتے ہین اور اختلاف کی وجہ کتب الہامی اور تعقل مین نہین بلکہ
ان کے پڑہنے والون کی سمجہہ مین ہے جیسا کہ کتب الہامی کے پڑہنے والے اُن کتابون کو اس
لئے نہین پڑہتے کہ انسے کچہہ معلومات حاصل کرین بلکہ کوشش کرتے ہین کہ جو کچہہ انکا
عقیدہ یا یقین ہے اسکے مطابقت کتب الہامی مین ملجاوے اسیطرح جیسے وہ فلسفی بھی جو اپنی
رائین پہلے قایم کر لیتے ہین اور پہر تعقل کیطرف رجوع کرتے ہین تو جو واقعات تعقل ظاہر
کرتا ہے یا تو اُنکو نظر انداز کر جاتے ہین یا منظور نہین کرتے اور اپنے خیالات کو بہی تعقل کے
واقعات کے ساتہہ ملا دیتے ہین۔

تعقل کی شہادت کی بابت چند قوانین کا خیال رکہنا چاہیے

اول قانون کفایت یا احتیاط یعنے کسی واقعہ کو تعقل کا واقعہ نہ فرض کر لینا چاہیئے جبتک
کہ وہ سادہ یعنے مفرد نہو۔

دوم قانون کلیت یعنے وہ تمام واقعات جنکو تعقل ظاہر کرے کل کے کل قبول کر لینے چاہئین

سوم قانون مطابقت یعنے سوائے واقعات تعقل یا اُن نتایج کے جو واقعات تعقل
سے استنباط کر سکتے ہین کسی اور چیز کو قبول نہ کرنا چاہیئے اور جو چیزین اُنکی متناقض ہون
اُنکو رد کرنا چاہیئے اگر تعقل کی شہادت کیوقت ان قوانین کا لحاظ رکہا جاتا تو وہ اختلاف
جسکی بابت اعتراض کیا گیا ہے پیدا نہ ہوتا۔

(۲) اب اُن شرائط کا ذکر کیا جاتا ہے جو کسی واقعہ کے واقعہ تعقل ہونے کے لئے ضروری ہین

(ا) واقعہ تعقل ایسا ہونا چاہیئے کہ جسپر تمام تفکر مبنی ہو اور جسکو تمام اشخاص تسلیم کرتے ہین
مثلاً تمیز مابین انا و غیر انا ایسے واقعات کو اصول اولیہ کہتے ہین۔

(ب) وہ واقعہ ضروری ہونا چاہیئے یعنے اسکا خیال مین نہ لانا غیر ممکن ہو۔

(ج) اس واقعہ کے ساتہہ اسکے وجود کے متحقق ہونے کا یقین ہونا چاہیئے یعنے یہہ

اُسنے مقدمات گال کو بالکل خلاف واقعہ ثابت کردیا اسنے بطور تمثیل برک کا جو
ایک ظالم اور خونریز آدمی تہا اور جارج بوکینن کا جو سکاٹ لینڈ کے بڑے
نیک لایق پادریون مین سے تہا ذکر کیا ہے پچہلے شخص مین پہلے کی نسبت وہ حصہ
جسمین ظلم فسق فجور کا ٹہکانا ہی زیادہ تہا - غرض ہمیلٹن نے ثابت کردیا کہ کرے نی آلوجی
یعنے مسئلہ جمجمہ بالکل خلاف تجربہ و مشاہدہ ہے ہم اسبات کا انکار نہین کرسکتے کہ دماغ اور اسکی حالت
ذہنی افعال پر تاثیر رکھتے ہین لیکن یہہ بات کہ مختلف قوائے کے لئے دماغ مین مختلف
مقام ہون یا یہہ کہ جسقدر سر بڑا ہو اُسی قدر ذہنی قوت بہی زیادہ ہوگی عبث معلوم
ہوتی ہے

(۱) - تعقل ایک ماخذ ہے جس سے ہم تمام علم ذہنی اخذ کرتے ہین یعنے ذہن کو جسقدر
معلومات حاصل ہوتے ہین اُن سب کا منبع تعقل ہے اور اسکے بغیر فلسفہ کا ہونا ہرگز
نہین ہے - تعقل کی سند یا شہادت کی بابت کوئی شخص شک یا انکار نہین کرسکتا اور
نہ کسی فلسفی نے آجتک اسکا انکار کیا الا ایسی مزاج اشخاص نے جو بموجب قیاسات مفروضی
اُن حکما کے جو تعقل کو تسلیم کرتے ہین اسبات کے اظہار کی کوشش کرتے
ہین کہ چونکہ تعقل خود اپنی تردید آپ کرتا ہے اسلئے یہہ کاذب ہے

تعقل ایک ایسا ذریعہ ہے جسکی وساطت سے علم ذہنی حاصل ہوتا ہے اور اسلئے
ہم یہہ بات کہ علم النفس اُن واقعات پر مبنی ہے جنکو تعقل ہوبہو اور مکمل طور سے ظاہر
کرتا ہے اُسی حالت مین کہہ سکتے ہین کہ جب علم النفس پورے طور سے اُن واقعات
کا اظہار کرے جو تعقل سے ظاہر ہوتے ہین -

یہہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اگر تمام معلومات کے لئے فقط تعقل ہی ایک معیار یا آلہ ہو تو
اسکا کیا باعث ہے کہ مختلف مذاہب فلسفہ متضاد رایون کی تائید مین اسی کی سند کو پیش
کرتے ہین یہہ اسی قسم کا اعتراض ہے کہ جو کتب الہامی پر عاید ہوسکتا ہے لیکن اگر

لکچر پندرہوان

تعقل اور اسکی شہادت اور سند

ہیملٹن صاحب کی عادت تہی کہ وہ تعقل کے ماخذ عظیم ہونے کے بیان سے بیشتر توضیح مسائل فلسفہ اور تردید مسائل فرضیہ کیواسطے تین لکچر دیا کرتے تہے جنمین وہ ثابت کیا کرتے تھے کہ تشریح دماغ وابدان فلسفہ ذہنی پر کچہہ روشنی نہین ڈالتی خصوصًا ثابت کرتے تہے یہہ مسئلہ کہ مختلف قوائے ذہنی کے لئے دماغ مین مختلف مقام ہین باطل ہے خلاصہ ان لکچرونکا یہہ ہے کیا سر کی بناوٹ تحصیل ذہنی کی وسعت تعبیر کر سکتی ہے؟ اول اس مسئلہ کے حامی اہل عرب تہے انسے یہہ مسئلہ سینٹ آسٹن اور اے ای ٹی اس طبیب اور پولمار ڈونی اس مشرح بدن نے اختیار کیا۔ زمانہ حال مین اس مسئلہ کو مسٹر ولس نے پہر تازہ کیا اسکی رائے ہے کہ احساس اور ادراک دماغ کے حصہ اعلے مین رکہے گئے ہین۔ حافظہ حصہ وسطے مین خواہش اور وہم حصہ موخر مین۔ حرکت بے اختیاری حصہ مقدم مین۔ اسکے بعد گال صاحب نے مختلف قوائے کے لئے کاسہ سر کے سطح کے مختلف حصے قرار دیئے اسلئے اسکے مسئلہ کو کہتے ہین فرنی الوجی یعنی مسئلہ جمجمتہ کہا جاتا ہے ہیملٹن گال کے اس مسئلہ کی تردید مین مصروف ہوا اُسنے اس مسئلہ کو خصوصًا وصف تعظیم کا امتحان کرکے رد کیا بموجب اس مسئلہ کے فوق مخیخ اس صفت کا ٹہکانا ہے اس بات کو تسلیم کیا جاتا تہا کہ یہہ صفت عورتون مین مردون کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ ہیملٹن نے جب وزن کرکے مرد اور عورتون کے دماغ کا امتحان کیا تو معلوم ہوا کہ عورتون مین وہ حصہ دماغ جسمین وصف تعظیم رکہی گئی ہے مردون کی نسبت کم ہے ہیملٹن نے اس بات کا امتحان کرنے کے لئے کہ آیا گال کی رائے تجربہ روزمرہ کے موافق ہے یا نہین اور کئے تجربے کئے بہت سے لکچرون مین

سے متمیز ہین۔

(۱) جبکہ توجہ فعل جبلّی ہو۔

(۲) جبکہ توجہ کسی خواہش کے سبب پیدا ہو۔

(۳) جبکہ توجہ ارادہ سے پیدا ہو یعنے جسکو ہم کوشش سے عمل مین لاتے ہین۔

(ج) توجہ کی عادت پیدا کرنا مشکل کام ہے جبکہ ہم کسی شئے کی جانب توجہ کرنا چاہتے ہین تو پہلے ہمکو اُن تمام خیالات سے جو ذہن مین پُر ہین اعراض کرنا چاہئیے اور پھر اور خیالات کو ذہن کے اندر آنے سے روکنا چاہئے۔ اول ہی اول بہت ہی کم ترقی کیجاتی ہے لیکن مدت اور عادت کی باعث یہہ کام آسان ہوجاتا ہے۔ استقلال اور توجہ اکثر کامیابیونکا باعث ہوئے ہین۔

(د) جسقدر ہماری توجہ مضبوط ہوتی ہے اسیقدر ہماری قوت تفکر بھی بڑہتی جاتی ہے بموجب رائے ہلوی شی اس نہایت ضعیف ذہن بھی توجہ سے نتیجہ ریاضیہ کو بخوبی سمجھہ سکتا ہے اور ویسی ہی کوشش سے ہزارون نتایج سمجھہ مین آسکتے ہین نیوٹن کہتا ہے کہ مجکو ریاضی مین فقط اس سبب سے کامیابی حاصل ہوئی کہ مین تحقیقات ریاضیہ مین استقلال کے ساتھہ متوجہ رہا ہون۔ ڈی کارٹ نے بھی یہی اقرار کیا ہے اور وہ اپنی کامیابی کو اپنے طریقہ کی فضیلت کا نتیجہ کہتا ہے اسلئے خداداد قوت سوائے توجہ متمادی اور استقلال طویل کے اور کچھہ نہین

(ہ) ان لوگون کے لئے جو علوم طبعی یا عقلی مین ترقی کرنا چاہتے ہین ضرور ہے کہ وہ ایک ایسی عادت پیدا کرین جسکی مدد سے اپنے ذہن کو اور خیالات سے مجرد کرکر ایک خیال کیطرف رجوع کرسکین۔ یہی صورت کم و بیش اُن اشخاص کی ہے جنہون نے علم ذہنی مین ترقی کی ہے مثلاً سقراط کا ذکر کرتے ہین کہ وہ ایک دن اور ایک رات تک برابر خیالات مین غرق اور بےحس و حرکت کھڑا رہا اور ارشمیدس جبکہ وہ کسی مسئلہ ریاضی کے حل کرنے مین مشغول تھا سیراکیوس کے محاصرہ مین مارا گیا اور اسطرحسے نیوٹن کا حال ہے کہ وہ بعض وقت تحقیقات ریاضیہ مین کھانے تک بھول جاتا تھا

(و) مال برانش کی رائے ہے کہ توجہ ہی سے حقیقت اشیاء معلوم ہوسکتی ہے اور توجہ سے ہی ہم روشنی اور عقل حاصل کرتے ہین لیکن توجہ کی عادت حاصل کرنے کے لئے ہمین ثابت قدم اور ہشیار رہنا چاہئیے۔

یہی رائے ہے اور وہ یہہ دلیل پیش کرتا ہے کہ ذہن ایک ناقابل تقسیم جوہر ہے اسلئے دو متناقض اور متضاد کیفیتین وقت واحد مین اسمین موجود نہین ہوسکتین مثلاً ایک وقت مین ذہن سفید اور سیاہ کو نہین دیکہہ سکتا۔ لایب نٹز اسکا یہہ جواب دیتا ہے کہ ذہن دو متضاد حالتون کا ادراک وقت واحد مین کرسکتا ہے اور وہ ارسطو کے اس قول کو سند لاتا ہے کہ اگرچہ جسم وقت واحد مین اور ایکہی حصہ جسم مین دو متناقض اشیاء سے جیسے گرم و سرد متاثر نہین ہوسکتا لیکن ذہن اُنکا ادراک کرسکتا ہے اور انمین تمیز کرتا ہے اور وہ چیز جو تصدیق کرتی ہے یا تمیز کرتی ہے ایک اور ناقابل تقسیم ہونی چاہیئے ورنہ تصدیق ایک شخص کی نہ سمجھی جائیگی اور اسطرح جیسے مقابلہ اور تمیز اور تصدیق بالکل ناممکن ہوجاوینگے لیکن تمیز تعقل کے لئے ضروری ہے جیسا کہ پہلے بیان کر آئے ہین اسیطرح جسے جبتک موضوع و محمول کا ملاکر تصور نہ کرین تو تصدیق ناممکن ہوجاوے گی اس سے ثابت ہوا کہ براؤن کا یہہ دعوے کہ ذہن مین دو مختلف حالتین وقت واحد مین موجود نہین ہوسکتین غلط ہے۔

(۴) توجہ کی وسعت اور قدر۔

(ا) دوسرا مسئلہ توجہ کے متعلق یہہ ہے کہ ذہن زیادہ سے زیادہ کسقدر اشیاء کیطرف ایکہی وقت مین توجہ کرسکتا ہے چارلس بونٹ اور ٹڈ بسی کہتے ہین کہ زیادہ سے زیادہ چھہ اشیاء کیطرف ذہن توجہ کرسکتا ہے۔

ابراہام ٹکر کہتا ہے کہ چار اشیاء کی جانب۔ ہیملٹن اول دو فلسفیون کی رائے کو ترجیح دیتا ہے۔

(ب) کیا تعقل بغیر توجہ کے ممکن ہے۔ نہین + جسقدر کم توجہ کسی شے کیطرف کیجائے اسیقدر اسکا تعقل بہی کم ہوتا ہے یہان اسبات کا لحاظ رکہنا ضروری ہے کہ توجہ جو تعقل کے لئے لازمی ہے ایکہی قسم کی نہین ہوسکتی جیسا کہ ریڈ اور سٹوارٹ مانتے ہین انکی رائے مین توجہ ہمیشہ فعل ارادی ہے لیکن ہیملٹن کہتا ہے کہ توجہ کے تین درجے ایکدوسرے

ہین پونچے تو ذہن فقط محدود آواز ونکا ادراک کرسکیگا تمام ! جون کی آواز ونکا نہین اور
اسطرح جیسے ہم آہنگی کا اثر پیدا نہین ہوسکتا لیکن تجربہ مین ہم آہنگی سے متاثر ہوتے ہین
اگر سٹوارٹ کے مذہب کے موافق یہہ تاویل کرین کہ ایک آواز کی جانب ہم اسوقت توجہ کرتے
ہین جبکہ وہ ہمارے ذہن کے سامنے موجود ہوتی ہے اور دوسرے پر اس حالت مین جبکہ
وہ قوت حافظہ مین موجود ہوتی ہے تو بہی اسصورت مین ذہن کو ایک وقت مین دو اشیاء
کی جانب توجہ کرنی پڑی اور ہمین نتیجہ نکالنا پڑا کہ یا تو ہم وقت واحد مین اشیاء متعدد کی
جانب توجہ کرسکتے ہین اور سٹوارٹ کا دعوی غلط اور یا نہین کرسکتے اور اس صورت مین
ہم آہنگی کا علم ناممکن ہے اور یہہ دوسری صورت صریحاً خلاف واقع ہے -
ادراک مین سٹوارٹ صاحب ہر ایک لمحہ کو لاانتہا اجزا مین منقسم فرض کرتے ہین
اور ہر ایک جزو مین ایک علیحدہ فعل توجہ عمل مین آتا ہے مابین انکشاف چشم اور منقش ہونے
تصویر شے خارجی کے ایک لاانتہا تقسیم وقت اور تعداد افعال توجہ ضروری ہے
جسکا سمجھنا ناممکن ہے لیکن اگر اس تقسیم کو فرضاً مانا بہی جاوے تو بہی ادراک کل ناممکن ہے
جبکہ آخری جز ذہن کے سامنے موجود ہو تو اس سے پہلے اجزاء اس دلیل پر کہ ہم وقت
واحد مین ایکہی شئے پر توجہ کرسکتے ہین احاطہ ذہن مین نہین ہوتین اسلئے ادراک کل ناممکن ہے
شعبدہ بازی کے باب مین تین رائین ہین - سٹوارٹ کہتا ہے کہ ہر ایک فعل کے لئے علیحدہ
علیحدہ عمل توجہ ضروری ہے
ساریٹ کہتا ہے کہ تکرار سے مشعبد ایسا عادی ہوجاتا ہے کہ اسکے اور کلون کے حرکات مین
کچھہ فرق نہین رہتا -
ہیملٹن کی رائے مسئلہ خفی کیفیات ذہنی پر مبنی ہے جسکا بیان آگے آئیگا -
(۳) ڈاکٹر براون فقط سٹوارٹ کی تائید نہین کرتا بلکہ عام طور سے بیان کرتا ہے
کہ ذہن مین ایک وقت مین دو مختلف حالتین موجود نہین ہوتین - لاک صاحب کی بہی

لکچر چودھوان

توجہ کی بابت عام بحث

توجہ کے متعلق چند ایسے مسایل ہین جنمین اکثر فلسفیون کا اختلاف ہے اور انمین سے اول یہہ ہے کہ ہم وقت واحد مین ایک شئے سے زیادہ کیجانب توجہ کر سکتے ہین یا نہین۔

(۱) اکثر فلسفی کہتے ہین کہ ایک شے سے زیادہ پر وقت واحد مین توجہ کرنا ناممکن ہے۔ سٹوارٹ اس مذہب کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہہ مذہب دلایل ذیل سے ثابت ہے۔

(ا) جہان کہین موسیقی کے مختلف باجے ساتھہ ساتھہ بجائے جاتے ہین تو جو شخص موسیقی کی واقفیت رکھتے ہین وہ مختلف قنتون مین آوازون کو علیحدہ علیحدہ پہچان سکتے ہین اور ناواقف لوگ جو ایک آواز سنتے ہین اسکی یہہ وجہ ہوتی ہے کہ مختلف افعال ذہنی اسقدر تیز تواتر کے ساتھہ پیدا ہوتے ہین کہ ظاہر بین ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام افعال ایکہی وقت مین کئے گئے۔

(ب) جبکہ ہم کسی شئے کو دیکھتے ہین تو معلوم ہوتا ہے کہ آنکھہ تمام چیز کو ایک ہی دفعہ دیکھتی ہے لیکن حقیقت مین یہہ توجہ کا فعل جو ظاہراً ایک معلوم ہوتا ہے مختلف اور متواتر افعال سے ملکر بنا ہے اور چونکہ اُن فعال کو ذہن نہائت جلدی سے پورا کرتا ہے اسلئے ہمین ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کل ادراک ناگاہ ایک ہی لمحہ مین واقع ہوا

(ج) جبکہ مشعبدہ اپنا ہنر دکہاتا ہے تو وہ اپنی بدن کی ہر حرکت کیطرف یکے بعد دیگرے متوجہ ہوتا ہے ہم جو تمام افعال کو ایکہی فعل دیکھتے ہین اسکی یہہ وجہ ہے کہ ذہن ایک جزو سے دوسری جزو کیطرف بہت جلد عبور کرتا ہے۔

(۲) ہیملٹن کی رائے ہے کہ سٹوارٹ کا دعوے بالکل غلط ہے اول دلیل مین جہان کئی باجون کی آواز ملکر نکلتی ہے اگر انمین سے ہر ایک باجے کی آواز یکے بعد دیگرے کانون

اسلئے اسکی بابت جوکچھہ معلومات ہون گے وہ کمتر ہوتے جاوینگے۔ کسی امر کے معلومات حاصل کرنے کے لئے ضرور ہے کہ اور تمام اشیاء کی توجہ چھوڑکر اس خاص شئے پر ایک فعل ارادی کے ذریعہ سے جسکو توجہ کہتے ہین تصور کو مجتمع کیا جاوے اس مثال سے معلوم ہوگا کہ اگر تعقل کو دوربین سے مشابہت دیوین تو توجہ نلکیون کے جمانے اور نقطہ ماسکہ کے قایم کرنے کو کہینگے یعنے توجہ ایک قسم کا تعقل ہے جو ایک شئے پر یا ایک وقت مین چند اشیاء پر مجتمع کیا جاوے

تعقل بہی اسیوقت ہٹ جائیگا۔

(۴) توجہ اور مراقبہ

ریڈ اور سٹوارٹ نے تعقل کی تمیز توجہ اور مراقبہ سے بہی کی ہے۔ ریڈ توجہ اور مراقبہ کو ایک ہی بتاتا ہے فقط اسقدر فرق کرتا ہے کہ توجہ شے موجودہ کے ادراک اور تعقل مین پائی جاتی ہے اور مراقبہ شے غایب کی یادداشت مین سٹوارٹ نے غلطی سے ریڈ کا یہہ مطلب لیا ہے کہ جب اشیاء خارجی پر توجہ کی جاتی ہے تو اُسکو مشاہدہ اور جب اشیاء ذہنی پر کیجاتی ہے تو اُسکو مراقبہ کہتے ہین۔ لیکن ہم اس امر پر بحث کرنا نہین چاہتے کہ ریڈ کا اصل مین کیا مطلب تہا اور سٹوارٹ نے کیا سمجہا بلکہ امر زیر بحث یہہ ہے کہ آیا توجہ تعقل سے کوئی علیحدہ قوت ہے یا نہین" ریڈ اور سٹوارٹ دو توجہ اور تعقل مین تمیز کرتے ہین ریڈ کا یہہ قول ہے اور سٹوارٹ اُسکی تائید کرتا ہے کہ مراقبہ جسمین توجہ بہی شامل ہے وہ قوت ہے جسکے ذریعہ ذہن باطن کیطرف نظر کرتا ہے اور کیفیات ذہنی کا امتحان اور مشاہدہ کرتا ہے مراقبہ اور تعقل مین یہہ فرق ہے کہ گو تمام اشخاص اپنے ذہن کے افعال کا تعقل کہتے ہین لیکن ایسے بہت کم ہین جو اُنپر توجہ کرتے ہین علاوہ ازین ریڈ کا یہہ بہی قول ہے کہ توجہ ایک فعل ارادی ہے۔ لیکن تعجب ہے کہ باوجود اس امر کے تسلیم کرنے کی وہ توجہ کو ایک علیحدہ قوت بتلاتا ہے اور فی الحقیقت توجہ قوت ارادی کا ایک فعل ہے جو اس قاعدہ کی محکوم ہے کہ جسقدر اشیاء کی تعداد زیادہ ہوگی اُسیقدر ہر ایک پر غور کرنے کی طاقت ضعیف ہوتی جائیگی

* حاشیہ۔ بموجب رائے براؤن اگر فرض کرین کہ ریڈ کا مذہب وہ تہا جسمین ذہن خود اشیاء خارجی کو تعبیر کرتا ہے تو وہ اپنے مذہب کی آپ تردید کرنے سے بچسکتا ہے لیکن یہہ ماننا اُسکے فلسفہ کو بیقدر کرنے اور اُسکی شہرت کو معدوم کرنا ہے۔ بعد ازین ثابت کیا جائیگا کہ براؤن نے ریڈ کے مذہب کے سمجہنے مین غلطی کہائی۔

† حاشیہ۔ یہہ کہنا کہ توجہ ایک فعل ارادی ہے غلط ہے کیونکہ کئی افعال توجہ ایسے ہین جو ہمارے ارادون پر منحصر نہین ہین مثلاً اگر توپ یا بندوق چلائی جائے تو ہم اپنی توجہ کو اُسکے آواز سننے سے ارادتاً روک نہین سکتے۔

(ا) اشیاء متضادہ کا علم ایکدوسرے مین ضمناً شامل ہوتا ہے ہم کسی لنبی شئے کا علم بغیر اسکے کہ چھوٹی کیا ہوتی ہے نہین رکھہ سکتے اور اسیطرح جیسے انا کا علم بغیر غیر انا کے علم کے ناممکن ہے جبکہ ہمین اس واقعہ کا علم ہوتا ہے کہ کوئی خاص ظہور ہماری باطنی کیفیت ہے تو ہم حقیقت مین یقین کرتے ہین کہ یہہ ظہور ہمارے سے مختلف نہین ہے۔ اگر ہملٹن کے مذہب کو تسلیم کیا جاوے تو ہم کوئی ایسی قوت نہین رکھتے جس سے ہمکو اس قسم کا علم حاصل ہو کیونکہ اگر ایک قوت کا یہہ کام ہو کہ اس سے انا کا علم حاصل ہو اور دوسرے سے غیر انا کا تو وہ کونسی قوت ہوگی جو ان دونون مین تمیز کرتی ہے۔ تعقل سے یہہ کام نہین نکل سکتا کیونکہ اسکے ذریعہ سے ہم سوائے اپنے ذہن یعنے انا کے علم کے اور کسی شئے کا علم حاصل نہین کر سکتے اور نہ فقط ادراک خارجی یہہ کام دے سکتا ہے کیونکہ فقط اسی سے مادہ یعنے غیر انا کا علم حاصل ہو سکتا ہے اسلئے ان دو قسم کے علمون کے درمیان تمیز کرنے کے لئے کوئی اور اعلے قوت ہونی چاہئے۔ اور ہملٹن تعقل سے یہی اعلے قوت مراد لیتا ہے

(ب) ہم آگے لکھ چکے ہین کہ ہملٹن کی تعریف اکثر اسلئے کیجاتی ہے کہ اُسنے زمانہ حال کے تمام فلسفیون کے مخالف یہہ مذہب قائم کیا تہا کہ ذہن عالم مادی کا علم بلا واسطہ رکھتا ہے لیکن ہملٹن کا یہہ قول کہ ہمکو ادراک کا تعقل ہوتا ہے اور شئے مدرکہ کا نہین اسکے مذہب کی تردید کرتا ہے۔ علاوہ ازین تعقل کے عمل کو اسطرح محدود کرنا ایک اور قسم کی غلطی مین گرنا ہے۔ کیونکہ اگر ادراک مین کوئی ایسی حقیقت خارجی ہے جسکا علم ہمکو حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اسکا تعقل ہم نہین رکھتے تو گویا ہمین اس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے جسکے علم حاصل ہونے کا ہمکو تعقل نہین لیکن ہم صرف اس صورت مین کسی شئے کا علم رکھہ سکتے ہین جبکہ ہم کو اس علم رکھنے کا تعقل ہو اسلئے ظاہر ہے کہ اگر ہم کسی شئے کا علم رکھینگے تو ضرور ہی اس شئے معلومہ کا تعقل بہی ہمین ہوگا اور اسی بنا پر ہم کسی شئے کا ادراک نہین کر سکتے جب تک کہ شئے مدرکہ کا تعقل نہو۔

نیز ہملٹن کی رائے مختلف افعال تعقل کی تمیز کو زایل کرتی ہے کیونکہ ایک فعل تعقل کسی اور فعل تعقل سے صرف بسبب اپنے معمول کے مختلف معلوم ہوتا ہے اگر معمول کو ذہن سے ہٹا دو تو کیفیت ذہنی کا

لیکن اگر ہمارا علم شئے گذشتہ بلاواسطہ ہوتا تو ممکن تہا کہ ہم شک کر سکتے۔

(۳) ادراک

سر ریڈ بالخصوص اسلیئے مشہور ہوا ہے کہ زمانہ حال کے تمام فلسفیون کے برخلاف اسکا یہہ مذہب تھا کہ ذہن کو عالم خارجی کا علم بلاواسطہ حاصل ہوتا ہے تاہم وہ ادراک اور تعقل مین یہہ فرق کرتا ہے کہ تعقل سے فقط اشیاء ذہنی کا علم حاصل ہوتا ہے اور ادراک سے عالم خارجی کا۔ لیکن اشیاء مدرکہ کو احاطہ تعقل سے باہر کرنے مین وہ خود اپنے مذہب کی تردید کرتا ہے اسکا مذہب ہے کہ جب ہم گلاب کے پہول کا ادراک کرتے ہین تو ہمین فقط پھول کی ادراک کا تعقل ہوتا ہے اور پھول جو شئے مدرکہ ہے اسکا تعقل بالکل نہین ہوتا ہم انا کا علم ایک فعل علمیہ سے اور غیر انا کا دوسرے فعل علمیہ سے حاصل کرتے ہین یہہ غلط ہے*

یہہ امر کہ ادراک کے تعقل مین شئے خارجی بہی داخل ہے مفصلہ ذیل وجوہات سے ثابت ہے

* حاشیہ۔ بہت فلسفیون نے سر ریڈ کا مذہب پوری طور سے نہین سمجہا اسکی وجہ یہہ ہے کہ ریڈ نے مثلاً ادراک مین ایسے الفاظ استعمال کئے ہین جنکے معنے مبہم اور شک مین ڈالنے والے ہین۔ سر ریڈ سے پہلے ادراک بالواسطہ کے دو مذہب تھے انہین سے ایک مذہب یہہ مانتا تہا کہ ہم شئے خارجی کو بذریعہ ایک تیسری شئے کے جسمین کچھ صفات تو انا کی اور کچھ صفات غیر انا کی پائی جائین معلوم کرتی ہین یہہ پیچیدہ مذہب تہا اور ریڈ کو بھی یہی معلوم تھا۔ دوسرا مذہب جو ایک سادہ دعوے مفروضی پر مبنی تہا اور جسکو ریڈ نہ سمجہہ سکا شئے ثالث کو ترک کرکے تسلیم کرتا تہا کہ فعل ادراک بعینہٖ بغیر کسی تصویر ما بین کے غیر انا کو اپنے سامنے تعبیر کرتا ہے۔ سر ریڈ نے بھی اس شئے ثالث کو ترک کیا چونکہ اسکا یہہ مذہب تہا کہ ہمکو عالم خارجی کا تعقل نہین ہے اور نیز چونکہ اوسنے الفاظ مبہم استعمال کئے اسلیئے ڈاکٹر براؤن کی رائے ہے کہ وہ ادراک بالواسطہ کے سادہ مذہب کا معاون ہے آخر کار جبکہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تو علم بلاواسطہ کو تسلیم کرتا ہے تو ڈاکٹر صاحب اسکو اسپات کا الزام لگاتا ہے کہ وہ اپنے مذہب کے صحیح نتیجہ سے انحراف کرکے اپنے مذہب کی آپ تردید کرتا ہے ڈاکٹر صاحب خود غلطی پر ہین لیکن اسقدر ہم مانتے ہین کہ سر ریڈ کا مسئلہ تعقل مبنیک اسقدر مبہم ہے کہ وہ بالضرور غلطی کی راہ دکہاتا ہے۔

رکھتے ہین لیکن اسکے معمول علیہ کا نہین۔

رہائٹ کا یہہ مذہب صحیح ہے کہ تعقل شئے موجودہ کا علم بلا واسطہ ہے اور اس بناء پر شئے گزشتہ اور شئے غیر حاضر اور ممکنہ کا علم بالواسطہ یا تو بالکل علم نہوا یا اس قسم کا علم ہوا جو ایک شئے کے علم بلا واسطہ سے جواب موجود ہے اور ذہن کے سامنے حاضر ہے اخذ کیا گیا ہے۔

علم بلا واسطہ کے لئے یہہ شرایط ضروری ہین

اول شئے معلومہ بلا واسطہ معلوم ہونی چاہئے نہ کہ کسی اور شئے کے ذریعہ سے۔

دوم وہ فی الواقع موجود ہو اور ہمارے قوائے علمیہ کے سامنے موجود ہو۔ لیکن شئے گذشتہ اب موجود نہین ہوتی اور جو موجود نہین ہوتی اسکا علم بھی بلا واسطہ نہین ہو سکتا اس بناپر شئے گذشتہ کا علم بلا واسطہ ناممکن ہے یہہ تمام بحث شئے معمول علیہ کے علم کی شرائط کی بابت تھی بحیثیت عمل ذہنی کے حافظ ایک فعل علمی ہے اور جیسے کہ ہر ایک فعل علمی مین ذہن کو شئے موجودہ کا علم ہوتا ہے اسیطرح حافظہ مین بھی ایک ایسی شئے کا علم ہے لیکن حافظہ مین شئے معمول علیہ ہمیشہ گزشتہ ہوتی ہے اسلئے دو صورتین ہو سکتی ہین ایک یہہ کہ شئے گذشتہ کا علم بالکل حاصل نہین ہو سکتا اور دوسرا یہہ کہ اسکا علم بالواسطہ شئے موجودہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے دوسری صورت صحیح ہے کیونکہ حافظہ مین ہم ذہن کی ایک موجودہ حالت کا علم رکھتے ہین جو ذہن کی ایک دوسری حالت کو تعبیر کرتی ہے۔ اور اوسکے ساتھہ ہی یہہ یقین بھی ہوتا ہے کہ یہہ موجودہ حالت اس دوسری حالت سے جسکا وجود پہلے کبھی ہو چکا ہے بالکل مطابق ہے۔ اسلئے حافظہ مین جس شئے کا علم ہمین بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے وہ ذہن کی موجودہ حالت ہے کیونکہ ہم فقط شئے واقعی اور حاضر کا علم حاصل کر سکتے ہین اسلئے یہہ نتیجہ نکلا کہ حافظہ علم نہین ہے بلکہ ایک یقین ہے کیونکہ ہمین جو علم ہمکو بالواسطہ حاصل ہوتا ہے وہ ایک قسم کا استدلال ہے جو یقین پر مبنی ہے۔ ہم علم بالواسطہ کی شئے معمول علیہ کے وجود کی بابت شک کر سکتے ہین اور اُس شئے کی حقیقت کی بابت بھی جسکو قوت حافظہ تصویر ذہنی کے ذریعہ تعبیر کرتی ہے شک کر سکتے ہین

اسکے معمول علیہ کا جس سے وہ فعل متعلق ہو کچھ بھی علم نہو۔ ناممکن ہے

(ج) ریڈ اور سٹوارٹ نے تعقل کو اور قواے سے بھی تمیز کیا ہے انہین قواے سے ہم ثابت کر سکتے ہین کہ تعقل ایک عام قوت ہے۔

(۱) واہمہ

ریڈ اور سٹوارٹ کہتے ہین کہ وہم کا تعلق اُس شئے سے ہے جسکا نہ کوئی وجود ہے اور نہ تھا یا اس شئے سے جو بعید یا غیر حاضر ہو اسلئے جب ہم کسی شئے کا تصور کرتے ہین تو دل کا ایک حقیقی عمل موجود ہوتا ہے اور ہر ایک ایسے عمل کا کوئی معمول علیہ ضرور ہونا چاہئیے جب ہم قنطورس کا تصور کرتے ہین تو ہمین ذہن کے عمل کا تعقل ہوتا ہے لیکن اسکا معمول علیہ کا نہین ہوتا ہے حقیقت مین موجود نہین۔ لیکن ریڈ کی اسی دلیل سے یہہ ثابت ہو سکتا ہے قوت واہمہ مین ذہن کا عمل اور اسکا معمول علیہ ایک ہی شئے ہوتی ہے قنطورس جسکا تصور کیا گیا ہے اور تصور کرنے کا عمل ایک اور ناقابل تقسیم شئے ہے چنانچہ قنطورس معمول علیہ بھی ہے اور قوت واہمہ کا عمل بھی ہے۔ جبکہ اسے باعتبار وجود ممکن کے دیکھتے ہین تو وہ قوت واہمہ کا معمول علیہ ہوتا ہے کیونکہ جو چیز قابل تصور ہے وہ ممکن بھی ہوتی ہے۔ اور عمل اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب یہہ خیال کرین کہ ذہن نے اسے پیدا کیا ہے۔ اسلئے ہم اپنے اس فعل کا تعقل کہ ہم کسی شئے کا تصور کر رہے ہین بغیر اس شئے متصورہ کے تعقل کی نہین رکھ سکتے۔

(۲) قوت حافظہ

ریڈ کے مذہب کے مطابق قوت حافظہ کا معمول کوئی شئے گزشتہ ہونی چاہئیے جو چیز موجود ہے وہ قوت حافظہ کا معمول نہین ہو سکتی جیسے کہ شئے گذشتہ ادراک کی معمول علیہ نہین

لاک کا یہہ مذہب کہ شئے گذشتہ قوت ادراک کی معمول علیہ ہوتی ہے غلط ہے

ریڈ تعقل اور حافظہ مین اسطرح تمیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تعقل شئے موجودہ کا علم بلا واسطہ ہے اور حافظہ شئے گزشتہ کا علم بلا واسطہ اسلئے ہم قوت حافظہ مین فقط عمل کا تعقل

لکچر بارہوان و تیرہوان

تعقل کی خاص شرایط اور اسکا تعلق اور قوای علمیہ سے

جن شرایط پر اب تک بحث ہوی انکو عموماً حکماء نے تسلیم کیا ہے اب اُن شرایط کا بیان ہوگا جنکو بعض مانتے ہین اور بعض نہین مانتے۔

(ا) تعقل سے مراد علم ہے یعنے اسکے دایرہ کی وسعت ہمارے تمام قوائے علمیہ حاوی ہو یہہ کوی خاص اور علیحدہ قوت نہین ہے بلکہ اسمین کل ذہنی افعال اور انکی معمول علیہم شامل ہین ہمایڈ تعقل کو ایک خاص قوت مانتا ہے اور اسکا مقابلہ اور قوائے ذہنی سے کرتا ہے۔ سٹوارٹ بھی تعقل کو توجہ اور تفکر سے تمیز کرتا ہے۔

ڈاکٹر براؤن کہتا ہے کہ تعقل کا اور قوائے علمیہ سے متبائن ہونا یعنے ایک خاص قوت ہونا فلسفیون نے عموماً تسلیم کیا ہے یہہ قول غلط ہے سچ ہے کہ ریڈ اور اور فلسفیون نے تعقل کو ایک خاص قوت مانا ہے لیکن تمام بڑے بڑے فلسفیون نے تعقل کو ایک عام قوت کہنا پسند کیا ہے۔

(ب) ریڈ کہتا ہے کہ ہمکو فعل ذہنی کا تعقل ہوتا ہے لیکن اسکے معمول علیہ کا تعقل نہین ہوسکتا یعنے مین فعل حافظہ کا تعقل رکھتا ہون لیکن اُسکے معمول علیہ کا جو میرے حافظہ مین ہو تعقل نہین رکھتا۔ یہہ اس اصول کے برخلاف ہے کہ کسی قوت کے فعل کا تعقل اس قوت کے معمول علیہ کا تعقل ہے اور یہہ اصول اس امر سے ثابت ہے کہ اُن اشیاء کا علم ایک ہے جنمین باہم قریبی رشتہ ہو مثلاً خاوند کے خیال سے جورو کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ نیکی سے بدی کا خیال۔ انا سے غیر انا کا خیال۔ ہمارا تمام علم جاننے والے موضوع (ذہن) اور معلوم خارج عن الذہن کے درمیان ایک تعلق ظاہر کرتا ہے اسلئے یہہ بات کہ ہمکو فعل کا تعقل ہو اور

(ب) اسمین علم بلا واسطہ پایا جاتا ہے کیونکہ ہم نہین کہہ سکتے کہ ہمکو واقعہ گذشتہ کا تعقل ہے اسمین اس شئے کا علم پایا جاتا ہے جو حقیقتاً موجود ہے نہ اس شئے کا جو بواسطہ کسی اور شئے کے ظاہر کی گئی ہو چونکہ کسی واقعہ گذشتہ کا علم ہمکو بذریعہ قوت حافظ کے ہوتا ہے اسواسطے علم واقعہ گذشتہ تعقل نہین ہے اگرچہ عمل حافظ تعقل ہے گو کہ ریڈ اور سٹوارٹ کی بھی یہی رائے ہے لیکن وہ اسبات کو نہین مانتے کہ تمام علم بلا واسطہ تعقل ہے۔

(ج) اسمین تمیز بھی پائی جاتی ہے کیونکہ کسی چیز کے تعقل سے پیشتر یہہ ضروری ہے کہ ہم اُس کو اُس چیز سے تمیز کرین جو اُس سے علیحدہ ہے مثلاً۔

(۱) ہر فعل تعقل مین ہم انا کو غیر انا سے تمیز کرتے ہین۔

(۲) ایک حالت ذہنی کو دوسری حالت سے تمیز کرتے ہین۔

(۳) ہم کسی شئے کا تعقل جب ہی رکہتے ہین کہ اُس شئے کو اور ونسے تمیز کرین اسلئے تمیز ایک ضروری شرط تعقل ہے یعنے۔

(۴) تعقل مین تصدیق پائی جاتی ہے کیونکہ تمیز صرف اس نسبت کا اثبات یا سلب ہے جو ایک شئے دوسری شئے سے رکہتی ہو پس عام رائے کہ تصدیق ایک پیچیدہ عمل ہے غلط ہے تصدیق ایک سادہ فعل ذہن ہے اور تعقل مین یہہ ضمناً شامل ہوتا ہے۔

(۵) تعقل فقط بواسطہ حافظہ ممکن ہے کیونکہ بغیر حافظہ ہم ایک ذہنی حالت کو دوسری ذہنی حالت سے تمیز نہین کر سکتے اور نہ انکے سلسلے اور اقسام کا اور نہ انا کا علم رکھہ سکتے ہین۔

اول - ذہن یعنے وہ شے جو علم رکہتی ہے۔

دوم کیفیت معلومہ یعنے جسکا علم حاصل ہوتا ہے۔

سویم - علم جو ذہن اپنی کیفیت کا رکہتا ہے

تعقل اور علم حقیقت مین دو مختلف چیزین نہین ہین بلکہ ایک ہی چیز ہے جسپر مختلف اعتبارونسے غور کیا جاتا ہے تعقل علم مین اور علم تعقل مین ضمناً شامل ہوتا ہے اور اگرچہ وہ بذاتہم ایکدوسرے سے جدا نہین ہوسکتے لیکن تاہم وہ واسطے تشریح فلسفی کے بلحاظ انکے ارتباطون کے غور کیجاسکتی ہین - مثلاً علم ہندسہ مین اگرچہ ایک مثلث اپنے اضلاع وزوایا سے جدا نہین کیا جاسکتا تاہم انہین سے ہر ایک اور انکے باہمی ارتباط پر علیحدہ علیحدہ غور کیا جاسکتا ہے ایسا ہی فلسفہ مین جبکہ کسی فعل علمیہ پر بلحاظ اسکے اُس ارتباط کے جو وہ ذہن سے رکہتا ہے غور کرنا پڑتا ہے تو ایک ایسی اصطلاحی لفظ کا رکہنا جسمین معنے مطلوبہ صاف طور سے پائے جائین مفید ہوتا ہے - مثلاً وہ علم عام جو تعقل مین شامل ہے تمام خاص علوم سے علیحدہ ہے اور ایک علیحدہ لفظ اسس عام معنے کے ظاہر کرنے کیواسطے ضروری ہے افلاطون اور ارسطو اس معنے تک پہنچ گئے تہے جو اب تعقل کے ہین اگرچہ تاخرین شاگردان افلاطون اور ارسطو تک کوئی خاص لفظ اس معنے کیواسطے مستعمل نہوا - بموجب رائے افلاطون اور ارسطو ذہن اپنے افعال کا علم رکہتا ہے لیکن پہلے پہل ڈی کارٹ نے خاص لفظ تعقل کیواسطے قایم کیا -

تعقل کی شرائط عظیمہ

تمام فلسفی اسبات پر متفق ہین کہ تعقل ایک علم ہے جو ذہن اپنے افعال اور کیفیات کی بابت رکہتا ہے لیکن چند شرائط ایسی ہین جنکو تعقل کی اجزا خیال کرنا چاہئے اور جنکے بغیر وہ معنے جو تعقل سے مفہوم ہوتے ہین قایم نہین رہ سکتے۔

(۱) تعقل مین علم واقعی پایا جاتا ہے ہم نہین جانتے کہ ۷+۹ = ۱۶ تاوقتیکہ یہہ امر ہمارے ذہن کے سامنے حقیقتاً موجود نہو -

(ب) یہہ ممکن ہے کہ ایک ایسی مخلوق کا تصور کیا جاوے جسمین قوت علمیہ موجود ہو لیکن تاثرات اور تمنیات بالکل نہون۔

(ج) علم اور تاثرات کا تصور بغیر تمنیات کے کر سکتے ہین لیکن تاثرات یا تمنیات کا بغیر علم کے اور علم اور تمنیات کا بغیر تاثرات کے تصور کرنا ناممکن ہے۔

اسلیے سب سے پہلے تعقل کا ذکر کیا جائیگا اسکے بعد قوائے علمیہ۔ پہر تاثرات۔ پہر تمنیات کا۔

(۴) تعقل کی تعریف نہین کر سکتے اور جن لوگون نے تعریف کرنے کی کوشش کی انہون نے اس مضمون کو زیادہ تر مبہم کر دیا ڈاکٹر براؤن اور اور فلسفیون نے تعقل کی تعریف اسطرح کی ہے کہ تعقل ایک قسم کا تاثر ہوتا ہے اور اسیطرح بعض کہتے ہین کہ تعقل ایک قسم کا علم ہوتا ہے لیکن دونو صورتون مین دور لازم آتا ہے کیونکہ تاثر اور علم ایسی اشیاء ہین جنکا ہمین تعقل ہے اس سبب سے بجائے تعریف کی کوشش کرنیکے عموماً ایسا کیا جاتا ہے کہ تعقل کی تشریح* کر دیا کرتے ہین یعنے یعنے ان واقعات کا جو تعقل مین شامل ہین مقابلہ کیا جاتا ہے مثلاً جب ہمین کسی چیز کا علم ہوتا ہے تو اسوقت یہہ علم بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہم اس چیز کا علم رکہتے ہین اور یہہ فقرہ کہ "مین جانتا ہون" کہ مین جانتا ہون" اس فقرہ کے مساوی ہے کہ مجہے تعقل ہے کہ مین جانتا ہون۔

اگرچہ تعقل ایک سادہ فعل ہے لیکن وہ دو اشیاء یعنے انا اور اسکے کیفیات کے درمیانی تعلق کو ظاہر کرتا ہے تعقل مین تین چیزین پائی جاتی ہین

* حاشیہ اسبات کا لحاظ رکہنا چاہیئے کہ تعقل کی تشریح کرنے مین دو طریقے اختیار کئے جاسکتے ہین باطنی اور خارجی طریقہ باطنی سے ہم تعقل مین نظر ڈالکر اسکے ہدایات کو درج ذہن کرتے ہین یہی طریقہ ہیملٹن نے اختیار کیا ہے طریقہ خارجی اُن واقعات کو جو تعقل مین ظاہر ہوتی ہین موافق انکی ظاہری صورت کے منظور نہین کرتا بلکہ انکی پیدایش کے حال کی تحقیقات کرتا ہے اس طریقہ مین اسبات کا معلوم کرنا مقصود نہین ہوتا کہ ذہن اب کیا منکشف کرتا ہے بلکہ یہہ غرض ہوتی ہے کہ ہدایات تعقل کیا ہین آیا وہی ہین یا تجربی بموجب اس طریقہ کے اصول اولیہ کو تجربہ مین منتقل کرنا اور یہہ ثابت کرنا کہ وہ رفتہ رفتہ پیدا ہوتے رہے ہین ممکن ہے اس پچہلے طریقہ کو خصوصاً مل صاحب نے استعمال کیا ہے ** تعقل سے کیفیات ذہنی کا علم مراد ہے اور یہہ انکے امکان کی ایک ضروری شرط ہے

لکچر گیارہوان

کیفیات ذہنی کی تقسیم اور تعقل کا بیان

(۱) تعقل تمام کیفیات ذہنی کی بنا ہے اور وہ ایک اندرونی روشنی ہے جسکے ذریعہ اُن تمام کیفیات کا علم ہم پر واضح ہو جاتا ہے جو ذہن مین پیدا ہوتے ہین۔ تعقل ایک سادہ اور ناقابل تقسیم کیفیت ہے اور یہہ مختلف اقسام کا نہین ہوتا بلکہ ایک عام قوت ہے جو تمام کیفیات ذہنی پر حادی ہے۔

(۲) کیفیات ذہنی تین جماعتون مین تقسیم ہو سکتے ہین اول قوائے علمیہ دوم تاثرات سوم تمنیات تمثیل۔ مین ایک تصویر دیکھتا ہون سب سے پہلے مین یہہ پہچانتا ہون کہ یہہ چیز تصویر ہے اس کیفیت کو کیفیت علمیہ کہتے ہین لیکن فقط یہی ایک کیفیت ہمارے ذہن مین نہین ہوتی بلکہ اگر یہہ تصویر کسی اوستاد کے ہاتھہ کی بنی ہوی ہو تو اُسکے دیکھنے سے ہمین ایک طرحکی خوشی اور اگر بھدّی بنی ہوئی ہو تو ناخوشی ہوتی ہے یہہ کیفیت تاثر کہلاتی ہے اسکے بعد یہہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اسکو برابر دیکھے جاؤن یا خرید لون یہہ کیفیت کیفیت تمنائی کہلاتی ہے۔

(۳) اول ہی اول اس تقسیم کو کینٹ ایک جرمن فلسفی نے وضع کیا تھا اور بعد تمام جرمن فلسفیون نے باستثناء کبرگ اسکو اختیار کر لیا۔ لیکن انگلستان مین وہی پرانی تقسیم قوای عقلی اور فعلی کی رائج ہے یہہ تقسیم ناقص ہے کیونکہ یہہ تینون قسیم ایک دوسرے سے متبائن نہین ہین یعنے تمام افراد تقسیم کیفیت علمیہ مین داخل ہین تمام کیفیات اسقدر پیچیدہ اور ایکدوسرے سے ملحق ہین کہ ان کی تقسیم صاف صاف مثل اشیاء خارجی کے بالکل ناممکن ہے تو بھی ہم فلسفہ ذہنی کی تقسیم فرضی طالب کے سمجھانے کے لئے تین اقسام مذکورہ بالا مین کرتے ہین لیکن وجوہات ذیل سے معلوم ہوگا کہ یہہ تقسیم کافی ہے

(۱) تمنیات اور تاثرات مین ایک ایسی صفت موجود ہوتی ہے جو فقط قوت علمیہ مین نہین پائی جاتی یعنے علم فعل باطنی او خارجی دونو ہی تاثر فقط کیفیت باطنی ہے۔ تمنا مین رغبت خارجی ہوتی ہے۔

کیونکہ فلسفہ عملی بین نظر یعنے علم بھی شامل ہے جس سے خاص استعمال غرض ہو - اور فلسفہ نظری فقط علم کو کہتے ہین -

(ج) قوت - کاک صاحب کہتے ہین کہ قوت دو طرحکی ہو سکتی ہے - (۱) کسی تبدیلی پیدا کرنے کی قابلیت (۲) کسی تبدیلی سے موثر ہونیکی قابلیت - اول کو قوت فعلی دوم کو قوت انفعالی کہتے ہین - ریڈ کاک کے اس تقسیم پر اعتراض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قوت کو انفعالی کہنا ایک لفظ کا غلط استعمال ہے اور نہ کسی اور مصنف نے لفظ قوت انفعالی کا استعمال کیا ہے لیکن ریڈ غلطی پر ہے کیونکہ (۱) یہہ تمیز اول ہی اول ارسطو نے کی تھی (۲) بدلنے کے امکان یا کسی تبدیلی سے موثر ہونیکی قابلیت کو قوت کہنا غلط نہین معلوم ہوتا (۳) کاک کی پہلے ہر حکیم فلسفہ بین اس مشہور تمیز کو قایم رکہا پس علم ذہنی بین لفظ قوت قوت فعلی اور نیز قابلیت انفعالی کے لئے مستعمل ہو سکتا ہے -

قوت فعلی کو قوت اور قوت انفعالی کو قابلیت کہتے ہین -

(د) طبیعت اور عادت طبیعت قدرتی اور عادت کسبی رغبت فعل ہے - عادات ایک ہی فعل اور ایکہی انفعال کے تکرار سے پیدا ہوتی ہین مگر عادت بہ نسبت طبیعت کے زیادہ قابل تبدیل ہے طبیعت بہی عمل اور مشق سے کچھ موثر ہو سکتی ہے - اور عادت بہی طبیعت کی مانند مستقل اور مضبوط ہو سکتی ہے - ایسی عادت کو طبیعت ثانی کہتے ہین -

(ہ) وجود بالفعل اور وجود بالقوۃ - وجود بالفعل سے یہہ مراد ہے کہ فلان چیز بالفعل موجود ہے اور وجود بالقوۃ اس امر کے امکان کو کہتے ہین کہ فلان چیز کسیوقت موجود ہو سکتی ہے وجود بالقوۃ کے لئے الفاظ - قوت - قابلیت - استعداد - عادت - طبیعت وغیرہ استعمال کئے جاتے ہین وجود بالفعل کے لئے الفاظ فعل عمل حالت وغیرہ - ممکن ہے کہ فعل موجود نہ ہو لیکن قوت فعلی ہمیشہ موجود رہتی ہے - اسیطرح جیسے ممکن ہے کہ کوئی حالت موجود نہو لیکن استعداد ہمیشہ موجود رہتی ہے قوت وہم وجود بالقوہ رکہتی ہے فعل وہم وہی طاقت ہے کہ وجود بالفعل رکہتی ہے

مین ایک ضروری جزو ہے اقل بدرک مین بھی کوی ظہور معہ انا ہوگا اسلئے علم ذہنی مین انا کے ظہورات کی بحث ہوتی ہے۔

اور الفاظ کی تعریفات

(۱) **دعوی مفروضی** جبکہ ہم کسی واقعہ کی توجیہ کسی معلومہ علت کے ذریعہ سے بیان نہین کرسکتے تو بمقتضاے طبیعت انسانی اسکی کوی نہ کوی ایسی علت قایم دیتے ہین جس سے اسکا کچھ ظاہری تعلق پایا جاوے اور جو تصدیق ہم عارضی طور پر قائم کرتے ہین اسکو دعوی مفروضی کہا جاتا ہے لیکن دعوی مفروضی کی وضع کرنے سے پہلے چند باتونکا لحاظ ضروری ہے۔

(۱) یہہ تحقیق کرنا چاہیئے کہ واقعہ زیر بحث حقیقت مین موجود ہے مثلاً اس سے پہلے کہ ہم بھوت پریت کے لئے علت قایم کرین ہمین ثابت کرنا چاہیئے کہ وہ حقیقت مین موجود ہین۔

(۲) یہہ دریافت کرنا ضروری ہے کہ واقع زیر بحث کی توجیہ کسی علت معلومہ سے نہین ہوسکتی اور جبکہ دعوی مفروضی کی ضرورت اسطرح ثابت ہوجاوے تو اسمین ان باتونکا ہونا ضروری ہے

اول اسکا ایک جزو دوسری جزو کی تردید نہ کرتا ہو۔

دوم۔ اس سے واقعہ زیر بحث کی توجیہ کامل طور سے ہوسکتی ہو۔

سوم۔ توجیہ کرنے کے علاوہ وہ کسی اور دعوی مفروضی پر منحصر یا مبنی نہ ہو۔

(ب) **نظر اور عمل** الفاظ نظر اور نظری اور عمل اور عملی باہم متضاد ہین۔ نظر فقط جاننے کو کہتے ہین اور عمل کسی فن یا علم کے استعمال کو اگرچہ یہہ الفاظ علیحدہ علیحدہ ہین لیکن تاہم ایکدوسرے پر منحصر ہین اور ان مین کسی طرحکا تناقض نہین کیونکہ ایک لفظ کے مفہوم مین دوسرا شامل ہے نظر اُن اصول کے علم کو کہتے ہین جنکے ذریعہ سے عمل کی غایت حاصل ہوتی ہے۔ مفروضی اور نظری بعض اوقات لفظ خیالی کے مرادف مستعمل کئے جاتے ہین۔ لیکن لفظ نظری کے یہہ معنے زبان فلسفی مین نہین آتے نظر مین ہمیشہ علم ضمناً شامل ہوتا ہے یعنے کسی شے کے اصول اور اسباب کا علم۔ فلسفہ عملی اور نظری کا آپسمین وہ تعلق نہین ہے جو لفظ عمل اور نظر مین ہے

جس سے یہہ علم متعلق ہے اسلئے آلہ تعقل فقط ذہن کی ایک کامل تعریف ہے۔ فلسفہ کی اصطلاح مین لفظ موضوعہ کا استعمال ذہن یا آلہ متفکرہ کے لئے کیا جاتا ہے اور اسکا نقیض لفظ خارج عن الذہن یا شئے خارجی ہے اسلئے باطنی اُس شئے کو کہتے ہین جو آلہ متفکرہ سے تعلق رکھے اور خارجی اوس شئے کو جسکا وجود قدرت مین ذہن سے خارج پایا جاوے

الفاظ باطنی اور خارجی مین پوری تمیز نہ کئے جانے سے ہوا ہے فلسفہ ریڈ بہتیرون کی سمجھہ مین نہین آیا مثلاً ابراؤن ریڈ کے اصلی مطلب کو بالکل نہ سمجھہ سکا۔

(۵) انا۔ یہہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ انا اور انسان کا کس شئے پر اطلاق کرنا چاہئے۔ جسم پر ان الفاظ کا اطلاق نہین ہوسکتا کیونکہ انسان جسم کو کام مین لاتا ہے نیز جسم قریباً ۷ سال کے عرصہ مین بالکل بدل جاتا ہے اور بغیر بدلنے انا کے ناقص کیا جاسکتا ہے نہ اُسکا اطلاق جسم کے اعضاء و جوارح پر ہوسکتا ہے۔ کیونکہ اُنسے بہی انسان کام لیتا ہے اسلئے انسان جسم سے مختلف شئے ہے اور وہ چیز جو جسم سے کام لیتی ہے ذہن ہے اسواسطے ذہن انسان ہے۔ یہہ ثبوت افلاطون نے اس مکالمہ مین دیا ہے جو اُسکے شاگرد ایلسے بائی ڈیز اور اُسکے درمیان واقع ہوا تہا افلاطون کہتا ہے کہ مین نہ تو جسم ہون اور نہ جوارح اور نہ وہ شئے ہون جسکو تفکر کہتے ہین کیونکہ جسم جوارح۔ اعضا و تفکر ہمیشہ بدلتے رہتے ہین اور مین ہمیشہ یکسان رہتا ہون جوارح جسمانی ممکن ہے کہ ناقص یا معدوم ہوجاوین لیکن باوجویکہ مین ہر عضو جسمانی سے محروم کیا جاؤن میرا وجود ویسا ہی قایم رہیگا۔ اسیطرح تفکرات بہی بدلتے رہتے ہین لیکن انا مسلم رہتا ہے جوارح جسمانی اور تفکرات مین فرق یہہ ہے کہ بغیر تفکر کے مین تصور نہین کرسکتا کہ مین موجود ہون یعنے کسی نہ کسی قسم کے تعقل کا ہونا ضروری ہے اور تفکر کا بند ہوجانا گویا وجود ذہن کا باطل ہونا ہے لیکن تفکر ظاہری اناء مطلق سے مختلف ہے وجود انا کے تعقل پر ہے وجود تفکر منحصر ہے کیونکہ ہر ایک فعل ذہنی اس واقعہ کو ظاہر کرتا ہے کہ جو شئے فکر کرتی ہے انا ہے اور وہ شے جو تخیلات مین تصرف کرتی ہے انا ہے اور وہ شئے جو کسی بات کو یاد رکہتی ہے انا ہے علاوہ برین انا ہر تفکر

ہو یا ذہنی لیکن حال مین اسکا استعمال فقط ذہن کے واسطے کیا جاتا ہے اسکا نقیض لفظ خارج عن الذہن ہے

(ب) محل اسکے دو معنے ہین شئے موجودہ یا وہ شئے جسپر صفات مبنی ہین۔

اشیاء مطلقہ کے باب مین جنکو یہہ الفاظ ظاہر کرتے ہین فلسفیون نے تین غلطیان کہائی ہین

(۱) بعض تو ذہن مطلق کا بالکل انکار کرتے ہین اور کہتے ہین کہ ذہن صرف ظہورات باطنی کا متمم ہے یہہ رائے قابل اعتبار نہین کیونکہ تعقل کے اصول اولیہ کی تکذیب کرتی ہے اور نیز اُس ضروری ذہنی رغبت کے ناموافق ہے جس سے ہم تمام ظہورات کو اس چیز کے متعلق کرتے ہین جس پر وہ مبنی ہین۔

(۲) بعضون نے اپنے تفکر کو ذہن مطلق کے جانب مصروف کیا ہو اور ظہورات ذہن کا کچھہ خیال نعین کیا لیکن یہہ بھی غلط ہے کیونکہ فقط ظہورات تحقیقات فلسفی کے احاطہ مین ہین اور ذہن مطلق تک ہماری عقل نہین پہنچ سکتی۔

(۳) بعض نے چند ظہورات کو اور ظہورات کی بنیاد فرض کر لیا ہے مثلاً ڈی کارٹ نے تفکر کو ذہن کا مرادف خیال کیا ہے لیکن تفکر تو ایک ظہور ہے اور وہی اعتراض جو پہلے غلطی کے برخلاف لائے گئے تھے اسپر بھی لائے جاسکتے ہین۔

(ج) ذہن۔ ارسطو ذہن کی تعریف اسطرح کرتا ہے کہ ذہن وہ شئے ہو جو ادراک کرتی ہو فکر کرتی ہے اثر پذیر ہوتی ہے۔ ارادہ کرتی ہے۔ خواہش کرتی ہے اسلئے یہہ تعریف من حیث الشی نہین بلکہ من حیث النتایج ہے یعنے ذہن کی ماہئیت کی بابت ہم کچھہ نہین جان سکتے الا بواسطہ اسکی صفات کے اس تعریف کو سب فلسفیون نے بیان لیا

(د) انا۔ تعقل تعقل ہر ایک علم کے لئے ضروری ہے اور وہ فقط ایک ظہور اور قوت ہے جو موضوع مین پائی جاتی ہے۔ ادراک تاثر خواہش اور ارادہ کے امکان کے لئے یہہ امر ضروری ہے کہ ہم ان ذہنی افعال کو بھی جانین پس تعقل ان ذہنی افعال کا جاننا ہے آیا تعقل وہ شئے ہے

یہہ ہے کہ ان اجزا کی تشریح کر کے ان مین تمیز کرے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو اسبات کا اندیشہ ہوسکتا ہے کہ طالب حکمت گمراہ ہوکر خیالی یا مادی مذہب کیطرف مائل ہو جائیگا۔

مل صاحب اعتراض کرتا ہے کہ ہیملٹن مسئلہ مذکورہ بالا مین یہہ ثابت کرتا ہے کہ ہم اشیاء کی حقیقت کا علم نہین رکھتے لیکن آگے بڑہ کر ادراک کے مسئلہ مین یہہ کھتا ہے کہ ذہن اشیاء حقیقی کا بلا واسطہ علم رکھتا ہے اور اسطرح سے ہیملٹن پر تناقض کا الزام آسکتا ہے لیکن مل صاحب کا یہہ اعتراض غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہیملٹن دو نو مسئلو نمین مختلف اشیاء کا ذکر کرتا ہے۔ علم کے اضافی ہونے کے مسئلہ مین شے حقیقی سے وہ شے مراد ہے جو اشیاء محسوسات کے نیچے غیر معلوم ہوتی ہے۔

اور ادراک بلا وساطت کے مسئلہ مین اُسکی مراد وہ شئے محسوس ہے جسکا علم ہمین بلا وساطت حاصل ہوتا ہے۔

تعریفات

علم کے اضافی ہونے کی بحث مین ہم بیان کرآئے ہین کہ موضوع اور محل غیر معلوم اور انکے خواص اور ظہورات معلوم ہوتے ہین اسلئے الفاظ کے دو سلسلے ہو جاتے ہین۔

اول وہ الفاظ جنسے اشیائے اضافی و معلومہ کا اظہار ہوتا ہے مثلاً کیفیت۔ حالت۔ صفت۔ صورت۔ کیفیت سے مراد کسی چیز کے وجود کا طریقہ ہے۔ حالت سے بھی یہی مراد ہے اور اسمین بدلنے والی اور مستقل کیفیات بھی شامل ہین اسبات کا خیال رکھنا چاہیئے کہ اس لفظ کے معنے محدود ہوگئے ہین یعنے ذہن کی حالت تاثیر پذیر۔ وہ صفات[۳] جنکے وجود پر ذہن کا وجود منحصر ہے صفات ضروری کہلاتی ہین اور جنکا وجود ضروری نہین اتفاقی کہلاتے ہین۔ صورت[۴] کے معنے ظہور ہین جو اصطلاحی لفظ ہے

دوسرے وہ الفاظ جو اشیاء مطلقہ و نامعلومہ کو تعبیر کرتی ہین مثلاً۔

(ا) موضوع۔ اسکے لفظی معنے وہ شئے ہے جو ظاہر کے نیچے رکھی ہوئی ہو خواہ وہ شئے مادی

غرض علم اضافی

علم کے اضافی ہونے سے یہہ غرض ہے کہ جو کچھہ ہم جانتے ہین اپنے قوائے کی خاص حالت کی لحاظ سے جانتے ہین - اس دعوے کو عموماً ارب فلسفیون نے تسلیم کیا ہے لیکن اسپر دو اعتبارات سے نظر کیجاتی ہے -

(ا) ہم یہہ نہین کہہ سکتے کہ تمام موجودات کا علم ہمکو حاصل ہے -

یعنے وہ چیز جسکا علم ہمکو حاصل نہین ہے درحقیقت موجود نہین ہے بلکہ ہم فقط اُسی قدر علم رکھتے ہین جسقدر ہمکو قواے دیئے گئے ہین مثلاً ایک شخص جو اندہا مادرزاد ہے رنگ کا تصور نہین کرسکتا لیکن اگر وہ انکار کرے اور کہے کہ ایک ایسی شئے مثلاً رنگ کا وجود ناممکن ہے تو اور اشخاص کو جو رنگ کے ادراک کی قوت رکھتے ہین اُسکا کہنا کیسا لغو معلوم دیگا اور اسیطرح سے فرض کرو کہ ایک پتہر پر چار مختلف زبانون مین مختلف مضمون کے کتبے کہدے ہوئے ہین تو اگر کوئی شخص جو فقط ایک زبان سمجھ سکتا ہے یہہ کہے کہ اس پتہر پر اور کچھہ لکھا ہوا نہین ہے تو اُسکا یہہ کہنا خلاف عقل ہوگا اور اسیطرح سے اگر ہم یہہ عقیدہ رکھین کہ دنیا مین فقط وہی اشیاء ہین جنکا ہماری حواس خمسہ اور قواے ادراک کرسکتے ہین تو ہم بیشک غلطی پر ہونگے - ممکن ہے کہ کسی اور سیارے کے باشندے جنکو خدا نے ہماری نسبت زیادہ قوائے عطا کئے ہون اس دنیا کا زیادہ مکمل علم رکہتے ہون -

(ب) ہم یہہ نتیجہ نہین نکال سکتے کہ اگر ہمارے قواے کی تعداد زیادہ کردی جائے تو ہم عالم مادی اور ذہنی ظہورات کے حقیقی علم حاصل کرنیکے قابل ہوجائینگے بلکہ اس حالت مین بھی ہمارا علم اضافی رہیگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھہ ہم جانتے ہین وہ ایسا نہین جانتے جیساکہ حقیقت مین ہے بلکہ جیساکہ ہمین معلوم ہوتا ہے کہ ہے اور یہہ علم کئی اجزا سے ملکر بنا ہے بعض اجزا تو شئے معلومہ سے پیدا ہوئے ہین اور بعض اُس وسیطہ سے پیدا ہوئے ہین جسکے ذریعہ سے ہم اُس شئے کو جانتے ہین اور بعض اجزا خود قوت مدرکہ سے پیدا ہوئے ہین - فلسفہ کی بڑی غرض

کے وساطت سے حاصل ہوسکتا ہے اور بذاتہم وہ مجہول ہین انکے وجود کا علم خواص و ظہورات معلومہ کے وجود سے بطور نتیجہ کے استدلال کیا جاتا ہے اور ان دونوںمین تمیز فقط استدلالاً حاصل ہوتی ہے یعنے اس امر سے کہ ان کے خواص و ظہورات آپسمین مشابہ نہین ہین بلکہ ایسی ہین کہ انکا ایک ہی جوہر سے تعلق ہونا محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ ذہن اور مادہ کا علم جو ہم رکھتے ہین فقط اضافی ہے ارسطو سے لیکر زمانہ حال تک اکثر فلسفی اسکو امر واقع مانتے چلے آئے ہین چنانچہ کسیلن سب سے پہلے جسکے (ہیملٹن کے برخلاف) کبھی معاون انگلستان مین بن گئے بشری علم کا اضافی ہونا تسلیم کیا جاتا تھا ارسطو کا قول ہے کہ ذہن اپنی ذات کو بلا وسایل نہین جانتا بلکہ اپنی کیفیات کے ذریعہ سے اسکو اپنی ذات کا علم حاصل ہوتا ہے۔ سینٹ آسٹن کہتا ہے کہ جب ہم مادہ کی جاننے مین کوشش کرتے ہین تو ہم جاہل ہوجاتے ہین اور جب ہم اسکی واقفیت نہین رکھتے تو ہم اسکو جانتے ہین می لنگ تھان کہتا ہے کہ اشیاء مطلق ہماری آنکھون مین نہین پہونچتی ہین فقط انکی تصویرین پہونچتی ہین سکی لی جر دکلان کہتا ہے کہ ہمکو ذہن یا مادہ کا علم صرف انکے ظہورات کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ہیملٹن کا مسئلہ کہ کل علم بشری اضافی ہے ہیملٹن صاحب کی اختراع کی ہوئی رائے نہین۔ لیکن زمانہ حال مین بعض فلسفی ایسے ہین جو اسبات سے کہ وجود مطلق شے مجہول ہے انکار کرتے ہین۔ انکے برخلاف یہہ دلایل پیش ہوسکتے ہین

اول۔ ممکن ہے کہ اشیاء مین ان خواص کی نسبت جنکے ادراک کرنے کی طاقت ہمارے قوائے مدرکہ رکھتے ہین زیادہ خواص موجود ہون

دوم ممکن ہے کہ وہ خواص جو ہمکو معلوم ہوتے ہین اسطرح نہ معلوم ہوتے ہون کہ جس شکل مین وہ فی الحقیقت موجود ہین مثلاً اشیاء خارجی کا ادراک ذہن بلا وساطت نہین کرسکتا بلکہ جو علم اسکو حاصل ہوتا ہے اسپر بہت سے وسائل عمل کرکے اسکی ہئیت بدل دالتے ہین مثلاً گوکہ آفتاب ایک بہت ہی بڑا جرم ہے لیکن فاصلہ کے باعث ہمین چھوٹا نظر آتا ہے

لکچر آٹھوان نوان و دسوان

علم نفس ناطقہ یا ذہن وہ علم ہے جو ذہن یا آلہ العقل یا انا یا روح کی حالتون یا کیفیات یا ظہورات کی بابت بحث کرے انگریزی مین اسکو سائی کالوجی کہتے ہین جو دو یونانی لفظون سائی کی یعنے روح اور لوگاس بمعنے بحث سے مرکب ہے لیکن اس لفظ کا استعمال بہت تھوڑے دنون سے کیا گیا ہے ۔

علم کے اضافی ہونے کی بحث

ہماری کل واقفیت یا تو مادہ سے تعلق رکھتی ہے یا ذہن سے لیکن ہمین فقط مادہ اور ذہن کی خواص کا علم ہوتا ہے مادہ مطلق کا علم محال ہے ہم فقط اُن اشکال کی واقفیت رکھتے ہین جنمین وہ ہمپر ظاہر ہوتا ہے اسلئے ہم کسی شیئے کا علم مطلق نہین رکھتے بلکہ اضافی ۔ جسقدر ہماری قولے اور ان قوائے کے خاص خاص کیفیات اور وجود دن کے قولے سے مختلف ہین ہیقدر ہمارا علم اشیا انکے علم اشیاء سے مختلف ہے ۔ ادراک کسی آدمی کا بذریعہ سبز عینک کے کسی اور آدمی کے ادراک سے جو بغیر عینک کے دیکھتا ہے مختلف ہے فیساغورث اپنی اس رائے سے کہ انسان عالم کا مقیاس ہے اسی مسئلہ کی تائید کرتا ہے ۔

مادہ کی بابت ہم فقط یہہ جانتے ہین کہ وہ ابعاد ثلثہ رکھتا ہے مصمت ہوتا ہے ۔ قابل تقسیم ہوتا ہے کسی نہ کسی شکل مین ظاہر ہوتا ہے لیکن یہہ تمام ظہورات اور خواص ہمیشہ مجتمع پائے جاتے ہین اور ہم انکا خیال فقط اسطور پر کرسکتے ہین کہ وہ کسی شی مین مجتمع ہین اور اس مجہول شے کا نام جسمین یہہ خواص مجتمع ہین محل رکھتے ہین ۔ جب کہ لفظ محل سے مراد وہ شے ہو جو ظہور ابعاد ثلثہ ظاہر کرے تو ہم اسکو مادہ کہتے ہین اور جب اس سے مراد وہ شے ہو جو علم ۔ تاثر ۔ ارادہ ۔ خواہش وغیرہ حالتین ظاہر کرے تو ذہن کے نام سے موسوم کرتے ہین ذہن کی بابت ہم فقط یہہ جانتے ہین کہ وہ ارادہ کرتا ہے ۔ جانتا ہے فکر کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ذہن اور مادہ کا علم فقط انکے ظہورات اور خواص

دوم وہ حصہ جو ان قوانین سے بحث کرتا ہے جنکے یہہ واقعات محکوم ہین ذہن کا علم النوامیس کہلاتا ہے
بموجب واقعات ذہنی کی تقسیم کو اس علم کے بہی تین حصہ ہین۔

(ا) قوائے علمیہ کا علم النوامیس مثلاً منطق

(ب) تاثرات کا علم النوامیس۔ مثلاً الیس تہے ٹکس یعنے خوبصورتی اور خوشنمائی کا علم۔

(ج) تمنیات کا علم النوامیس مثلاً علم اخلاق

سویم۔ وہ حصہ جسمین اُن نتایج اور استدلالات سے بحث کیجاتی ہے جو اُن واقعات سے حاصل ہوتے ہین اس حصہ کو علم الوجود یا علم مابعد الطبعیات کہتے ہین

تقسیم و تقسیم در تقسیم فلسفہ ذہنی

مضمون	تقسیم مضمون	تقسیم در تقسیم مضمون
ذہن	(۱) واقعات (علم ظہورات ذہنی)	معلومات (۱)
		تاثرات (۲)
		تمنیات (۳)
	(۲) قوانین (علم قوانین ذہنی) علم النوامیس	معلومات (علم منطق)
		تاثرات (علم خوبصورتی و خوشنمائی)
		تمنیات (علم اخلاق)
	(۳) نتایج (علم وجود یا مابعد الطبعیات)	وجود خدا
		غیر فانی ہونا روح کا

(۳) زمانہ حال کے فلسفی فلسفہ کو عموماً عملی اور نظری مین تقسیم کرتے ہین۔

(ا) بیکن اسکو تین حصو نمین تقسیم کرتا ہے۔ الٰہیات۔ طبعیات۔ عقلیات جنمین علیحدہ علیحدہ خدا قدرت اور انسان سے بحث کیجاتی ہے۔

(ب) ڈی کارٹ اور فکٹی اور کینٹ عملی اور نظری مین تقسیم کرتے تھے

(ج) ڈی کارٹ کے مقلدین منطق۔ مابعد الطبعیات طبعیات اور اخلاق مین۔

(د) گنڈی اور لاک منطق اور طبعیات اور اخلاق مین۔

(۴) تقسیم فلسفہ بموجب رائے ہیملٹن۔

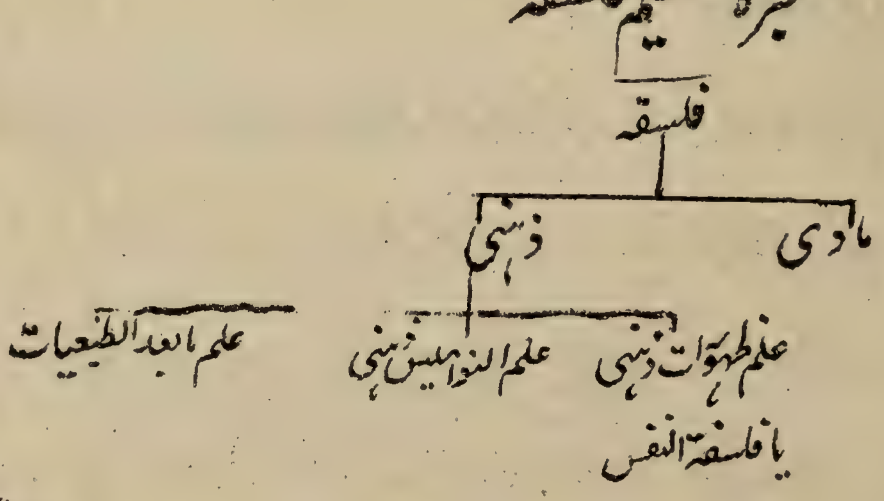
ہیملٹن فلسفہ ذہنی کو تین حصو نمین تقسیم کرتا ہے۔

(۱) علم ظہورات ذہنی یعنی وہ حصہ جسمین مشاہدہ کردہ شدہ واقعات ذہنی سے بحث ہوتی ہے۔

(۲) ذہن کا علم القوانین یعنی وہ حصہ جسمین اون قوانین سے بحث ہوتی ہے جنکے یہہ واقعات محکوم ہین۔

(۳) علم مابعد الطبعیات یعنی وہ حصہ جسمین اُن نتایج اور استدلالات سے بحث ہوتی ہے جو کہ اُن واقعات سے مستنبط کئے جاتے ہین۔

شجرہ تقسیم فلسفہ



اول وہ حصہ جو واقعات ذہنی سے بحث کرتا ہے ذہن کا فلسفہ استقرائی کہلاتا ہے واقعات تین قسم کے ہوتے ہین

(ا) ہماری قوای علمیہ کے ظہورات۔

(ب) تاثرات کے ظہورات جیسے خوشی اور رنج۔

(ج) قوای تمنیات کے ظہورات جیسے ارادہ۔ خواہش۔

ورزش کیطرف رغبت دلائی جاتی ہے پس چونکہ ہر دو حصہ ایکدوسرے کے مانع نہین ہین اسواسطے یہہ تقسیم غلط ہے

(۲)۔ (ا) فلسفہ اور منطق کا تعلق یعنے اس تقسیم فلسفہ مین منطق حصہ نظری سے متعلق ہے یا عملی سے
پہلے زمانہ مین افلاطون کے شاگرد منطق کو فلسفہ کا آلہ اور جزو دونو سمجھتے تھے۔ اور ارسطو کے
شاگرد اسکو فقط آلہ سمجھتے تھے اسطوقی فرقہ کے حکما اسکو فلسفہ کے تینون حصون مین سے ایک حصہ سمجھتے تھے اور
باقی دو حصے (۱) فلسفۃ الطبعیات (۲) فلسفہ اخلاق ہین لیکن پچھلے زمانہ کے شاگردان افلاطون اور مشائین
اور اسطوقی فرقہ کے لوگ منطق کو فقط ایک ماتحت شاخ سمجھنے لگے چونکہ منطق ایک آلہ ہے اسواسطے
اسکو فلسفۂ عملی کی ایک جزو سمجھنا بیشک مناسب ہے

(ب) بعض شاخہائے فلسفہ علوم کی کہلاتی ہین اور بعض فنون اسکی کیا وجہ ؟ یہہ سوال فقط فلسفہ
عملی سے متعلق ہے کیونکہ تمام شاخہائے فلسفہ نظری علوم کے نام سے موسوم ہین۔
ویٹ لی فن کو فلسفہ عملی کے مرادف کرنیمین غلطی کہاتا ہے کیونکہ اخلاق اور دینیات کو جو علمی ہین
کبھی فنون نہین کہا جاتا اسلئے کیا وجہ ہے کہ فلسفہ عملی کی کچھہ حصے تو علوم کہلاتے ہین۔ اور کچھہ فنون
کیا یہہ کسی محاورہ فراموش شدہ کا بقایا ہے یا کسی اصول عقلی پر مبنی ہے۔ ہیملٹن کی رائے مین پچھلی
وجہ درست ہے جیسا گئی اور الفاظ ویسا ہی لفظ آرٹ (فن) بہی سکولمن کی ذریعہ اسطاطالیس
سے ہمین پونچا ہے اور ہم اس لفظ کی استعمال کا سراغ فلسفہ عملی کی کئی شاخون کے لئے بجائے لفظ سائینس
(علم) کے ایک قدیم یونانی تمیز الفاظ تک لگا سکتے ہین۔

وہ شاخین جو ذہن کو ورزش مین لاتی تہین اور جنسے کوئی پیدایش مستقل طور پر ظاہر نہ ہوتی تہی لفظ
پریکٹی کاس سے موسوم ہوتی تہین اور وہ جو نہ صرف عملی ہوتین بلکہ انسی کچھہ پیدایش حاصل ہوتی
پوئے ٹی کاس کہلاتی تہین۔ اول قسم کی فقط عملی ہوتی تہین اور دوسری قسم کی عملی اور نیز بآور علم
اخلاق۔ دینیات۔ انتظام ملک جنکی غایت صرف لوگون کو اپنے فرایض مین چست کرنا ہے سائینس یعنے
علوم کہلاتی ہین لیکن منطق معانی۔ مصوری۔ سنگتراشی جنمین مجموعات قوانین اور صنعتین مستقل طور
پر باقی رہتے ہین فنون کہلاتے ہین۔ یہہ تمیز فقط علوم فلسفی مین ہے کیجا سکتی ہے

لکچر ساتوان

فلسفہ کی تقسیم

تقسیم کا قاعدہ ہر وسیع مضمون ایکہی نظر سے سمجھہ مین نہین آسکتا۔ اسلئے اُسپر حاوی ہونے کے لئے یہہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پارہ پارہ کرکے اسکی تحقیقات کیجاے اور مختلف اجزا کے ذریعہ سے جو سمجھہ مین آسکتے ہین کل کی ایک مکمل تصویر عین عقل کے سامنے پیش کیجائے

(ا) جسقدر فلسفہ کی تعریفات کثیر اور مختلف ہین اسی قدر اسکی تقسیمات بھی مختلف ہین ۔

سب سے زیادہ قدیم اور سب سے زیادہ مسلم تقسیم فلسفہ کی عملی اور نظری مین ہی اس تقسیم کو اول ہی اول ارسطو نے قایم کیا اور بعدہ اسٹوقی* اور افقوری+ فرقہ کی حکما نے اسکو اختیار کرلیا ۔

فلسفۂ نظری کی نہایت علم ہے اور فلسفۂ عملی کی غایت اس علم پر عمل کرنا‡ دیگر یونانی اور رومی فلسفی اس تقسیم کو اور الفاظ مین ادا کیا کرتے تہے اول یعنے نظری مین طبعیات اور مابعد الطبعیات کو شامل گنتے تہے اور فلسفۂ عملی مین اخلاق ۔ سیاست مدن ۔ سیاست ملک ۔

یہہ تقسیم ہیملٹن غلط بتاتا ہے بشہادت دو دلایل۔

(ا) یہہ تقسیم اس صفت پر مبنی ہے جو فلسفہ سے علیحدہ ہے کیونکہ تمام فلسفہ نظری ہے اور جزو عملی اسمین پایا جاتا ہے ۔

(۲) تمام فلسفہ اپنی میلان مین عملی ہے یعنے فلسفہ نظری بھی کسیقدر عملی ہے کیونکہ اسمین ذہن کو

*حاشیہ زینو کے شاگرد ہین اور انکے عقاید یہہ ہین کہ دنیا مین ہم تکلیف اُٹھانے آئے ہین ۔

+حاشیہ ۔ انکا عقیدہ یہہ تہا کہ دنیا مین خوش رہنا اور عیش و عشرت کرنا چاہئے

‡حاشیہ ۔ افلاطون کہتا ہے کہ نظر فقط علم کو کہتے ہین اور عمل اسکے استعمال کو ۔ اگرچہ یہہ علیحدہ علیحدہ الفاظ ہین لیکن ایک دوسرے پر منحصر ہین اور انمین کسیطرح کا تضاد نہین ۔

ایک نیا طریقہ قایم کیا لیکن اُنکی ترکیب اکثر ناقص ہوتی تہی اور انکا طریقۂ ترکیبی تحقیقات مین اکثر غلط ہوتا تہا اس فرقہ کی حکماء کو (نیو پلیٹونسٹ) یعنے نئی افلاطونی کہتے تہے۔

(ب) وہ فرقہ حکما جو نوین اور سولہوین صدی کے درمیان یورپ مین مشہور تہا اور جنکو سکول مین کہتے ہین بعض وقت تحلیل کو بالکل نظرانداز کرجاتے تہے اور بعض وقت اسمین بہت توغل کرتے تہے اسوقت مین فلسفہ نے کچہہ ترقی نہین کی کیونکہ اس فرقہ کے حکیم اکثر اپنا وقت ارسطو کی تصانیف کی شرحون مین خرچ کرتے تہے

(ج) زمانہ حال کا فلسفہ سترہوین صدی مین بیکن اور ڈی کارٹ سے شروع ہوا ان دونون حکیمون نے طریقہ فلسفہ کے صحیح کرنے پر بڑا زور دیا ان دونون کی یہہ تعلیم تہے کہ صحیح علم حاصل کرنیکے لئے ضروری امر یہہ ہین۔

(۱) احتیاط کے ساتہہ مشاہدہ کرنے یعنے تحلیل۔

(۲) اُن تمام اجزا کا جو تحلیل سے حاصل نہین ہوئے بلکہ فرضی ہین رد کرنا۔

(۳) مشاہدہ کی تائید مین تجربہ کا استعمال کرنا۔

(۴) تعمیم یعنے طریقۂ ترکیبی کا استعمال اسوقت کرنا جبکہ تحلیل کامل ہو چکی ہو۔

انہون نے یہہ بہی ثابت کیا کہ فلسفہ مین ابتک کوئی حقیقی ترقی نہین ہوئی۔ اسکا فقط یہی باعث تہا کہ اگلے زمانہ کی فلسفی طریقہ تحقیقات فلسفی مین غلطی کرتے تہے اور اپنی تحقیقات مین تحلیل اور ترکیب کی اجتماع کو نہین برتتے تہے اس سے واضح ہوجائیگا کہ فلسفہ کا طریقہ صرف ایکہی ممکن ہے یعنے اجتماع تحلیل و ترکیب

حاشیہ۔ ڈی کارٹ نے طریقہ فلسفہ کی باب مین چار عام قواعد مقرر کئے ہین۔

(۱) جس بات کا ہمین صاف اور صحیح علم نہ ہو اسکو درست نہ ماننا۔

(۲) ہر شے زیر تحقیق کو اسقدر اجزا مین تقسیم کرنا جسقدر ممکن ہو

(۳) خیالات بسیط سے خیالات مرکب کو صعود کرنا

(۴) بہت احتیاط اور بار بار کی کوشش سے معلوم کرنا کہ تمام اجزا ترکیب مین شامل ہین

اسیطرح استقرا اور اصطفاف مین اول ہم مختلف اشیاء کا مقابلہ کرتے ہین اور انمین سے ہر ایک فرد کے خواص پر علیحدہ علیحدہ غور کرتے ہین یہہ عمل تحلیلی ہے بعدہ اُن صفات کو جنمین اُن اشیاء کا اتفاق ہے ہم لیکر اس اتفاق سے ایک عام قاعدہ وضع کرتے ہین اور اُن صفات کا خیال بذریعہ ایک کلی متواطی کے پایدار رکھا جاتا ہے اور یہہ عمل ترکیبی ہے

(۲) اس امر کا تاریخی ثبوت کہ فقط ایک ہی طریقہ جسکو ہم ممکن کہہ آئے ہین تحقیقات فلسفی مین برتا گیا ہے۔ اول ہی اول فلسفیون نے اشیاء محسوسہ پر غور کرنا شروع کیا اور چونکہ تمام اشیاء عالم کا مشاہدہ یا فہم مین لانا ممکن نہ تھا اسلیئے انکے نتایج فرضی اور انکو استخراج یکطرفہ اور غلط ہوتے تہے

(ا) چنانچہ تہیلیز فرقہ حکماء ایونک کے بانی کا یہہ عقیدہ تہا کہ ساخت اجسام کی علت مادی فقط پانی ہے لیکن متاخرین فرقہ ایونک نے اس خاص عقیدہ کو اختیار نکرکے اصول وجود کی تلاش ہوا آگ وغیرہ مین کی۔

(ب) اور فیساغورث بانی فرقہ اٹلی کا عقیدہ اسبارہ مین یون ہے کہ ذہن اور مادہ سے کے نام اعداد کی باہمی تعلقات اور خواص ہین چونکہ اسکی توجہ صرف ریاضی کیطرف تہی اسکا فلسفہ بہی یکطرفہ اور فرضی ہوگیا۔

(ج) فرقہ الیٹک کے بموجب تمام اشیا ایک خالص واحد وجود سے نکلی ہین۔

(د) ان غلطیون کی باعث سوفسطائیون کا فرقہ پیدا ہوا لیکن سقراط نے فلسفہ کی تحقیقات کو بدل دیا اور اشیاء خارجی کی تحقیقات چہوڑکر حالات ذہنی کی جانب متوجہ ہوا۔

(ہ) اسکے بعد افلاطون نے فقط ذہن کے اعلے قوا کی جانب اور ارسطو نے فقط اُن عملہاے ذہنی کیجانب جو حواس جسم سے مربوط ہین توجہ کی اور انکے شاگردون نے انکے اوستادون کے طریقے کو وسعت دینے کے بجائے زیادہ تر تنگ کردیا افلاطون کے شاگردون نے خیال کیا کہ ذہن فقط انہین قوتون سے مرکب ہے جنکی تشریح اُنکے اُستاد نے کی تہی اور ارسطو کے شاگرد رفتہ رفتہ محسوسات کیطرف توجہ کرنے لگے

(و) اسکندریہ کے حکماء نے جنکو حکماء انتخابی کہتے ہین ہر ایک فرقہ کے حکماء کی اچہی یا قابل فہم بات لیکر

قانون استقلال قدرت کا مسئلہ پیش کیا جاتا ہے چنانچہ استقرا مین ذہن بموجب قانون استقلال قدرت کے مختلف امثلہ کو لیکر تمام امثلہ کا آئینہ بنا دیتا ہے اور استقرا مین یہی ترکیب اعظم ہے۔

لیکن تحلیل و ترکیب علیحدہ علیحدہ طریقہ نہین بلکہ ایک ہی طریقہ کے دو مختلف اجزا ہین اور طریقہ فلسفہ کے بنانے کے لئے دونو لازم ملزوم ہین تحلیل بغیر ترکیب ایک نامکمل عمل ہے اور ترکیب بغیر تحلیل ایک بے بنیاد عمل ہے کیونکہ ترکیب مین تحلیل کے ذریعہ اجزاء حاصل کئے جاتے ہین اور اسطرح سے ہر ایک ترکیب کا صحیح یا غیر صحیح ہونا تحلیل کے صحیح یا غیر صحیح ہونے پر منحصر ہے اگر تحلیل کے ذریعہ غلط اجزاء حاصل ہونگے تو بعدہ ترکیب سے بھی غلط نتیجہ نکلیگا۔ اگرچہ یہہ دونو طریقے ایکدوسرے کے لئے لازم ملزوم ہین۔ لیکن ترجیح تحلیل کو دیجاتی ہے۔ کیونکہ تحلیل ہمیشہ مفید ہوتی ہے اور چاہے جس وقت ہم ترکیب کو اسپر زیادہ کرسکتے ہین لیکن ترکیب بغیر سابقہ تحلیل کے بالکل بیفایدہ ہے۔ اب ہم یہہ ثابت کرینگے کہ تحقیقات فلسفی مین فقط ایک طریقہ یعنی تحلیل و ترکیب کا اجتماع ہے اور یہہ امر بلحاظ دونو غایات فلسفہ کے ثابت کرنا چاہیے۔

اول بلحاظ دریافت کرنے علتون کے

(ا) علت کا پتہ اسکے معلول کے ذریعہ لگتا ہے اور یہہ بات تحلیل سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ ہر ایک معلول دو یا زیادہ علتون کا نتیجہ ہوتا ہے مثلاً نمک تیزاب اور سجی کی ملانیسے پیدا ہوتا ہے اور ایک اور قوت مثلاً دست انسانی جو اسے ملاتا ہے تیسری علت ہوتی ہے لیکن فقط تحلیل کرنا ہماری غایت نہ تھی بلکہ یہہ عمل فقط سمجھنے کے لئے کیا گیا تھا۔

(ب) اور غایت کو پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان تحلیل شدہ اجزا کو پھر جمع کرین اور اس عمل کو ترکیب کہتے ہین اسلئے علل کے دریافت کرنے مین تحقیقات تحلیل سے شروع ہونی چاہیے اور ترکیب پر ختم ہونی چاہیے

دوم بلحاظ فلسفہ کی دوسری غایت کے یعنی کثرت کو وحدت مین منتقل کرنا۔ تمام اشیا خارجی اور حالات ذہنی جنکا علم ہم حاصل کرنا چاہتے ہین مرکب ہوتے ہین اور اسلئے انکا علم حاصل کرنیکے لئے ہمین ضروری ہے کہ اول انکی تحلیل کرین اور بعدہ ترکیب کے ذریعہ انہین وحدت مین منتقل کرین مثلاً ادراک مین ایسا ہوتا ہے کہ جب ہم ایک درخت کا ادراک کرتے ہین تو اول ہم اسکے اجزاء کا علم حاصل کرتے ہین اور

لکچر چھٹا

(طریقۂ فلسفہ) یعنے تحقیقات فلسفہ کیواسطے کونسا طریقہ اختیار کرنا چاہئیے

(۱) طریقۂ فلسفہ سے وہ ضابطہ مراد ہی جو فلسفہ کی غایت حاصل کرنیکے لئے برتا جاتا ہی فلسفہ کی غایات یہہ ہین

اول علتونکا دریافت کرنا۔

دوم کثرت کو وحدت مین منتقل کرنا۔

بعض حکما کا قول ہے کہ فقط تحلیل فلسفہ کا طریقہ ہی اور بعض حکما فقط ترکیب کو فلسفہ کا طریقہ بتاتے ہین ہیملٹن کی رائے مین تحلیل اور ترکیب دونو طریقۂ فلسفہ کے اجزا ہین اور اسکے سوا اور کوئی طریقہ ممکن نہین ہی

تحلیل اور ترکیب کی مثال۔ جب ہم کسی درخت کو دیکھتے ہین تو اول اُسکے مختلف اجزا یعنے شاخین پتے اور تنہ دیکھتے ہین یہہ طریقہ تحلیلی ہے لیکن ہم فقط اسی پر قناعت نہین کرتے بلکہ درخت کو ایک شے واحد سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان تمام اجزا کو ملاکر پہر شے واحد بنالین اس عمل کو طریقہ ترکیبی کہتے ہین اسیطرح تعمیم مین ہم اول چند مثالین دیکھتے ہین اور بذریعہ عمل ترکیبی کے ایک عام قاعدہ وضع کرلیتے ہین جو ان تمام مثالون پر صادق آتا ہی اس سے معلوم ہوا کہ دلیل استقرائی مین بہی تحلیل و ترکیب دونونکا کام پڑتا ہی اور ان مین فقط ترکیب کو استقرا کہنا صحیح نہین ہے۔ مثلاً قانون کشش ثقل دریافت ہونے سے پیشتر یہہ ضروری تہا کہ تمام افراد سب حالتون مین کشش کرتے ہوئے مشاہدہ کئے جاتے یہہ عمل تحلیل ہے لیکن مابعد ان اجسام کا زیر قانون کشش ثقل اجتماع کیا جانا عمل ترکیب ہی کشش ثقل کا پورا استقرا یہہ ہے کہ تمام اجسام ایکدوسرے کو کہینچتے ہین۔ نتیجہ استقرائی مین چند اشیا کی حقیقت سے ہم تمام اشیاء کے باب مین اس حقیقت کا استخراج کرتے ہین یہہ کس دلیل سے ہے آیا اسلئے کہ نتیجہ مین بہ نسبت مقدمات کچہہ زیادہ تسلیم کرنا درست ہے۔ نہین بلکہ اسلئے کہ تمام نتایج استقرا مین

ارسطو کا عقیدہ تھا کہ فلسفہ کی کامیابی عمدہ طور سے شک کرنے پر منحصر ہے۔ بیکن جلدی سے اعتقاد کرنیکی عادت کا چھوڑنا ترقی صداقت کے لئے ضروری قرار دیتا ہے اور ڈیکارٹ کی رائے مین تعصب سے پرہیز کرنا فلسفہ کی ایک شرط ہے لیکن شک کرنے وقت یہہ احتیاط رکھنی چاہیے کہ شک فقط ایک آلہ سمجھا جاوے نہ کہ غایت تاکہ ذہن علم کی تحصیل اور برہان عقلی کی تقلید کے لئے تیار رہے ورنہ اول سند کو چھوڑ کر انسان مقصود سے محروم اور ہمیشہ شک کی حالت مین رہیگا۔

مال برانش فرانسیسی حکیم شک کے دو قسم بتلاتا ہے

(۱) وہ شک جو تعصب۔ غصہ۔ عداوت۔ اور فقط وہم سے پیدا ہوتا ہے یہہ شک تاریکی اور جہالت کا شک کہلاتا ہے

(۲) وہ شک جو احتیاط اور بے اعتباری اور دانائی سے پیدا ہوتا ہے اس قسم کے شک سے روشنی حاصل ہوتی ہے اسلئے اگر کوئی ذہن ہمیشہ شک مین رہیگا تو اسکی قوای ضعیف ہو جاوینگی۔

(ب) ہمکو رائے مسلمہ کا چھان بین کرنا فقط اسی لئے ضروری نہین ہے کہ ہم غلطی سے بچیں بلکہ اس نامناسب شک سے بھی بچنے کے لئے جو صداقت کی تلاش کا آلہ نہین ہوتا ضروری ہے۔

(سوم) فلسفہ کے طالب پر لازم ہے کہ مغلوب جوش کاہل اور مغرور نہ ہو۔ مغلوب جوش اسلئے نہ ہو کہ اگر جوش مین آگیا تو اسکا ذہن بے اختیار اور برانگیختہ ہو کر واقعات کی ماہیت دیکھنے کے ناقابل ہو جائیگا کاہل اسلئے کہ ایسا شخص ہمیشہ تحقیقات سے جی چراتا ہے اور فقط تھوڑے سے علم پر قناعت کر بیٹھتا ہے۔ مغرور اسلئے کہ ایسا شخص واقعات سادہ مین نظر کرنے کو حقیر سمجھتا ہے اور اُن مشکل اور اعلے واقعات کی جانب جو واقعات سادہ پر مبنی ہوتے ہین نظر دوڑاتا ہے الغرض مغرور کا مطلوب عزت اور ذاتی رفعت ہوتی ہے نہ تلاش صداقت ان شرائط ثلاثہ کی عدم پابندی کے باعث ہی اس علم مین کوئی حقیقی ترقی نہین کی گئی اور عوام الناس کا خاصہ ہے کہ وہ اُن صداقتون کو جو نئی دریافت ہوتی ہین مشکل سے قبول کرتے ہین چنانچہ ھاروی صاحب کا مسئلہ دوران خون مدت تک قبول نہ کیا گیا تھا۔

ساتھہ جنکی صحبت مین ہم رہتے ہین مشابہت پیدا کرین - اور اسی باعث سے کسی خاص پوشاک کی نئی طرز مذہبی یا ملکی ہر گرمی - کوئی فعل اخلاقی برا ہو یا بھلا بہت جلدی پہیل جاتا ہے علاوہ ازین یہہ خواہش اتحاد کو بہی قایم رکہتی ہے اور بغیر اسکے سوسائٹی کا ایک دن قایم رہنا بہی مشکل تہا (ب) اسیطرح سے رواج بہی انسان کے خیالات اور عادات پر بہت کچھہ اثر رکہتا ہے بعض حکما متقدمین کا عقیدہ تہا کہ کوئی چیز بذاتہ خوبصورت یا بدصورت - سچی یا جھوٹی - بہلی یا بری نہین ہوتی لیکن رواج اسکو ایسا بنا دیتا ہے ہر ایک قوم اپنے رواج کو عمدہ ترین خیال کرتی ہے - اور پنڈار رواج کو ملکہ عالم کے نام سے موسوم کرتا ہے اور چونکہ مختلف حصے دنیا کے مختلف عقیدے اور مختلف رسوم رکہتے ہین اور انکو عمدہ ترین خیال کرتے ہین اس واسطے بعضون کی رائے ہوگئی ہے کہ دنیا مین مطلق صداقت ناممکن ہے -

رسم و رواج کی تاثیر کے باب مین مفصلہ ذیل شہادتین ہین پلیس کل اور پنڈار کہتے ہین کہ رواج حاکم یا منتظم اشیا ہے دیگ نیر - کیران - مونٹین - سروالٹر سابلی رواج کی طاقت کے شاہد ہین یہہ بغیر کسی ٹکٹ سفر کے عالم مین چلتی پہرتی ہے اور کئی اشخاص اسکے لئے شہید ہوتے ہین لوتھر جرمن مصلح اسکو حضرت عالم کہتا ہے اور ہیوم کا قول ہے کہ رواج کا ایک اونس برہان عقلی کی ایک ٹن سے زیادہ موثر ہے -

(ج) یہہ تاثیر رواج کی نہ صرف امن بلکہ گردشون کے زمانہ مین بہی پائی جاتی ہے ایسے وقت مین کوئی رواج پہلے پہل عوام الناس مین غلبہ پاتا ہے رفتہ رفتہ چند اشخاص سے پیر بنتے ہین اور پرانے خیالات اور عادات بالکل ترک کئے جاتے ہین اور نئے خیالات بموجب اصول نقل اختیار کیجاتی ہین اسواسطے ہر ریفارمر اصلاح زمانہ خود اس اصلاح کا مخلوق ہوتا ہے -

دوم (ا) فلسفہ کے طالب کو لئے ضروری ہے کہ وہ شکی مزاج ہو کیونکہ شک فلسفہ کے لئے اول شرط ہے اگر رائے کا اسقدر تعصب سے بہرا ہوا ہونا ممکن ہے جسقدر کہ بیان کیا گیا تو تلاش صداقت کے آغاز مین ہی ان آراء کا ثابت کرنا فرض سمجھنا چاہئے -

لکچر پانچوان

فلسفہ پڑہنے والیکی طبیعت کس قسم کی ہونی چاہئیے

چونکہ ہماری عادات اخلاقی و ذہنی کی ساخت مین وہ عوارض جو من قبیل قسم تعلیم اور صحبت ہین بہت کچہہ اثر کرتے ہین اسلئے ہم اشیا کو بقینیات مسلمہ اور تعصبات کی عینک سے دیکھتے ہین پس فلسفہ کی تحصیل کے لئے امور مندرجہ ذیل کا ہونا ضروری ہے۔

اول۔ (۱) فلسفہ کے طالب کا ذہن تمام تعصبات سے پاک ہونا چاہئیے یہہ شرط کچہہ فلسفہ کے لئے مخصوص نہین ہے بلکہ ہر ایک طریقت اور مذہب کے طالب کے لئے اسکا ہونا ضروری سمجھا گیا ہے۔ بیکن کا قول ہے کہ ہر امر مین نفس ناطقہ کی بادشاہت جو علوم پر مبنی ہے خدا کی بادشاہت سے مختلف نہین کیونکہ حضرت عیسےٰ فرماتے ہین کہ جو شخص آسمانی بادشاہت مین داخل ہونا چاہے اسے واجب ہے کہ وہ چہوٹے بچے کی مانند ہوکر آوے۔ تعقل فلسفی کے لئے وہی کام دیتا ہے جو کتب الہامی کسی مذہب کے پیرو کے لئے یہہ دو تو اُس شخص کے لئے واقعات صادقہ کا اظہار کرتی ہین جنہین وہ اچہی عزت اور اطاعت سے تسلیم کرے لیکن تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب ان دونو سے فایدہ اٹھانے آتے ہین تو اُنکے دل تعصبات سے صاف نہین ہوتے اور نتیجہ یہہ ہوتا ہے کہ کتب الہامی اور تعقل مین وہی شئے پاتے ہین جسکے پانیکا انہون نے ارادہ کیا تہا اور اسطرح سے واقعات فلسفہ کو نظر انداز کر کے یا اُسکی جہوٹی تاویل کر کر بیشمار مذہبی اور فلسفی فرقون کے پیدا ہونیکا سبب ہو جاتے ہین۔ تعصب سے احتراز کرنا اسواسطے بہی زیادہ ضروری ہے کہ تعصب بے اختیار آدمی کی طبیعت مین پیدا ہو جاتا ہے ہم متعصب ہو جاتے ہین مگر ہمکو معلوم نہین ہوتا کہ ہم متعصب ہین۔ اوائل عمر کے تعصبات کا اثر زیادہ تر خوفناک ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہہ ہے کہ یہہ تعصبات فطرت انسانی کی ایک نہایت قوی میلان پر مبنی ہین یعنے نقل کرنا۔ اور یہہ نقل کرنے کی خواہش انسان کی تمدن کے لئے ضروری ہے اور قدرت نے ہم مین یہہ رغبت قائم کر دی ہے کہ ہم عادات تفکر اور رایون مین اُن اشخاص کے

یہہ نتیجہ نکالا کہ انسان ایک کیڑے سے پیدا ہوا ہے۔ وحدت کی محبت ہماری ادراکات اور استدلالات پر تعصب کا رنگ چڑھا دیتی ہے یعنی اشیاء کی بارہ مین ایسے عقاید رکھنے کی ہمین ترغیب دیتی ہے جو ہماری قائم شدہ اور اول مسلم کردہ رایون اور تعصبات کے مطابق ہون۔

ڈی ماستہ فین اور ارسطو سے لیکر آجتک اکثر حکما کا قول چلا آیا ہے کہ جس چیز کی ہم خواہش کرتے ہین اسکا یقین کر لیتے ہین اور جس چیز کی ہم امید کرتے ہین اسکو پالیتے ہین۔ نتیجہ یہہ ہوتا ہے کہ وہ ضوابط جنکے بابت دعوی کیا جاتا ہے کہ یہہ فقط مشاہدات اور واقعات پر قائم کیے گئے ہین حقیقت مین اختراعات اور فرضیات پر مبنی ہوتے ہین۔ کیپلر نے اسی بنیاد پر غلط استقرا کرکے نجوم کو سچا ٹھیرایا تھا۔ علم طب کی تواریخ بھی فقط اختراع پر کئی باتون کے مبنی کرنیکا میلان ظاہر کرتی ہے۔

(ب) اسباب معاون

اس قسم کے اسباب تاثرات پر مبنی ہین انمین سے ایک تعجب ہے جسکو ام العلوم اور بنت الجہل کہتے ہین۔ افلاطون۔ ارسطو۔ پلوٹارچ کہتے ہین کہ تعجب ایک تاثر فلسفی ہے اور بیکن اسکو حکمت کی غایت کہتا ہے اسکی راے مین فقط تعجب سے ہی انسانکو تحقیقات فلسفی کی ترغیب ہوئی کولرج صاحب کا قول ہے کہ فلسفہ تعجب سے شروع ہوتا ہے اور تعجب پر ختم ہوتا ہے اور درمیان مین ایڈمیریشن (عجیب شے کو دیکھکر تعریف کرنا) ہے اول تعجب جہل سے پیدا ہوتا ہے اور آخری تعجب عبودیت کا ماخذ ہے افلاطون اور ارسطو تعجب کو فلسفہ کا سبب عظیم بتاتے ہین پلوٹارچ اور بیکن کی بھی یہی راے ہے انہون نے تعجب کی فضیلت ظاہر کرنے مین مبالغہ کیا ہے مگر اسمین شک نہین کہ تعجب بطور ایک دلانے اصول کے فلسفہ کی سلسلہ ترقی سے کچھہ تعلق رکھتا ہے اور یہہ بھی ظاہر ہے کہ حکما کی توجہ پہلے پہل انہین فلسفی مضامین کیطرف ہوئی جو زیادہ تعجب انگیز تھے۔ پہلے پہل خارجی عالم نے لوگونکے دلونمین تعجب پیدا کیا اسواسطے متقدمین فلسفیونکا خیال قدرت بیرونی کیطرف تھا جو تشفی محقق کو قدرت بیرونی سے حاصل ہوتی تھی جب وہ بند ہوگئی تب سقراط کے زمانہ مین نفس ناطقہ کی تحقیقات شروع ہوئی۔

---

(٥) مثلاً ایک راگی کہتا ہے کہ خدانے سات دن اسواسطے بنائے کہ راگ کی سات جزو ہین اسیطرح تثلیث کا مسئلہ ہے اسواسطے کہ راگ مین تین بڑی اجزا ہین وغیر وغیرہ۔

صنائع مین جاری ہے۔ متقدمین اور متاخرین فلسفی اس رغبت کے شاہد ہین تمام
متفق الراے ہین کہ حکمت یعنے فلسفہ کا مدعا کثرت کو وحدت مین منتقل کرنا ہے۔ ایپے نیکس
ایگوراس۔ افلاطون اور اسکے شاگرد خیال کرتے ہین کہ حکمت اشیاء کثیر کا شئے واحد
مین منتقل کرنا ہے۔ ارسطو اور سینٹ اگسٹن محبت وحدت کو علم نفس ناطقہ کے سوالات
حل کرنے مین ایک بڑا اصول قرار دیتے ہین اور کائیب نلٹز اور کینٹ ایپے نیکس اگوراس
سے اسپائنز تک اتفاق کرتے ہین کہ حکمت وحدت کو کثرت کے قایم مقام کرنا ہے۔
وحدت کی محبت جو ہماری فطرت مین پای جاتی ہے تقاضا کرتی ہے کہ عالم قدرت مین بہی اس
قسم کی وحدت موجود ہوگی اور اسلئے علوم طبعی مین ہرایک محقق کا یہی ارادہ ہوتا ہے کہ قوانین
عامہ کو دریافت کرے۔ یہانتک پونچکر اسکا اطمینان ہو جاتا ہے اور آگے تحقیقات نہین کرتا گو اس
سے ہماری علم کو کچھ فایدہ نہین پہنچتا مثلاً ہم جاننا چاہتے ہین کہ سیب درخت سے زمین پر کیون گرتا
ہے نیوٹن نے اسکی وجہ بیان کی ہے کہ تمام اجسام ایکدوسرے کو کشش کرتے ہین اس جواب پر
ہماری تحقیقات بند ہوگئی اگرچہ ہم اس کشش کی علت سے ہیقدر ناواقف ہین جسقدر کہ پہلے تہے
یہہ رغبت اکثر غلطیون کا باعث بہی ہوتی ہے کیونکہ تعمیم کیوقت ہم غلطی سے ایسے واقعات اور
اشیاء کو جو بہت کم مشابہ ہوتی ہین ایک حکم مین رکہہ دیتے ہین اور ہر ایسی چیز کو جسکا ہمین علم
حاصل نہین ہوتا اُن اصول کیطرف منسوب کرتے ہین جنکو ہم جانتے ہین اور واقعات کو توڑ مروڑ
کر لپنے قیاسات کے مطابق کر لیتے ہین فیثاغورث کے شاگردون نے اس غلطی مین پڑکر عالم
قدرت کی تمام مشکلات کو اعداد کے خواص سے حل کرنا چاہا اُنکا عقیدہ تہا کہ تمام محسوسات کی صفات
فقط اعداد سے پیدا ہوتی ہین یہہ عقیدہ فیثاغورث کے اول شاگردونکا تہا۔ کچہہ دنون کے بعد
اس فرقہ کے حکمانے مسئلہ اعداد کو برطرف کرکر یہہ بات نکالے کہ اشیا کی تعلقات ابدی ہین
گو خود اشیا بدلتی رہین۔ اسی غلطی مین زمانہ حال کے علم حیوانات کے محقق پڑگئے انہون نے یہہ
فرض کرکر کہ عالم قدرت مین وحدت ہونی چاہیے۔ اور انسان اور کیڑے کی ترکیب کا مقابلہ کرکر

لکچر چوتھا

فلسفہ کے اسباب

ہماری خلقت مین قوت علمیہ موجود ہے اور اس قوت مین فلسفہ کے بعض اسباب پائی جاتے ہین یہہ اسباب دو قسم ہین۔

اول اسباب ضروری۔ دوم اسباب معاون یعنے جو تاثرات تعجب وغیرہ پر موقوف ہین۔

(۱) اسباب ضروری ان کے دو قسم ہین

(۱) ہماری طبعی رغبت کا علت ومعلول کے درمیان ربط پیدا کرنا۔

(۲) طبعی رغبت کا تمام علم کو وحدت مین منتقل کرنا یا شے واحد کے علم مین تحویل کرنا۔

(۱) یہہ دونو رغبتین اگرچہ اصل مین ایک نہین ہین لیکن نتیجہ مین ایک ہین اور فی الحقیقت ثابت ہوسکتا ہے کہ یہہ کسی قدرتی طاقت نفس ناطقہ کا نتیجہ نہین بلکہ نفس ناطقہ کی قدرتی ضعف کا نتیجہ ہین۔ اسبات کا ثبوت دینا کہ ہماری فطرت مین علتون کی تلاش کرنے کی رغبت موجود ہی ضرور نہین۔ ہر ایک چیز جو ہماری تجربہ یا مشاہدہ مین آتی ہے اسکی علل کا پتہ لگانے سی ہمین ایک طرح کی خوشی حاصل ہوتی ہے اور یہہ خوشی انسان کی فطرت مین اسقدر جاگزین ہے کہ مفروضی علت قائم کرنے سی ایک طرحکا اطمینان حاصل ہوجاتا ہے۔

(۲) رہی دوسری رغبت یعنی وحدت کی خواہش۔ یہہ انسانی خاصہ ہے۔ اگرچہ انسان ہر طرف سی کثرت سی گھرا ہوا ہے لیکن اسکا ذہن ہر شئ مین وحدت کی تلاش کرتا ہے مثلاً ادراک جسمین اجزا اسطرح فراہم ہوئی ہوتے ہین کہ کل شے مدرک بنجاتی ہے اور نیز وہم عمل جیسے تعمیم اور استدلال مین بھی ہم اطمینان حاصل نہین کرسکتے تا وقتیکہ خواص عوام مین اور عوام کلیات مین اور تمام قوانین قانون واحد مین منتقل نہ کئے جاوین یہی اصول مصوری سنگتراشی اور اور ایسی ایسے

ہوتی ہے۔ لیکن خیالی تحلیل شروع ہوتی ہے جیسی علت تک پہنچین اسکا خود بے علت ہونا یعنے اسکی سادگی غائی نامفہوم ہوگی غرض کہانتک جاؤ علت کا بے علل ہونا سمجھہ مین آئیگا اور وحدت غائی کا اعتقاد کرنا پڑیگا۔ پس فلسفہ بباعث تلاش علل ہونے کی علت اولے کیطرف میلان کرتا ہے یعنی خالق واحد کیطرف جو سب کا پیدا کرنے والا ہے اور خود کسی سے پیدا نہین ہوا

(ج) چونکہ فلسفہ تلاش علل ہے اسلئے تمام علوم جنمین علل سے بحث ہوتی ہو فلسفہ کہلانے کے مستحق ہین لیکن علم النفس بشہادت دلائل ذیل خصوصاً مستحق اس نام کا ہے*۔

(۱) چونکہ تمام واقفیت فقط بشری نفس ناطقہ کے قوائے کے ذریعہ ممکن ہے پس ان قوائے کی تحقیق علم حکمت کی تلاش مین ایک مسئلہ عظیم ہے۔ پروٹی گوراس کا قول ہے کہ انسان تمام مخلوق کا مقیاس ہے یہہ درست ہے مگر پروٹی گوراس کے معنے مین نہین بلکہ اس معنے مین کہ تمام واقفیت بشری کیفیات ذہن کے ذریعہ ممکن ہے یعنی ہمارا ذہن فقط اسیقدر علم حاصل کرسکتا ہے جسکی وہ قابلیت رکہتا ہے اسلئے یہہ جاننا ضرور ہے کہ ذہن کی قابلیتین کیا ہین اور یہہ اسوقت ہوسکتا ہے جبکہ ہم ذہن کی قوائے کے بابت غور کرین۔

(۲) نفس ناطقہ نہ صرف تمام واقفیت کا آلہ ہے بلکہ ایک خاص لازمہ علت ہر امر واقفیت مین ہے اور اسی لئے لازم ہے کہ فلسفہ مین اسپر بالتخصیص غور کیا جائے ان دو دلایل کی رو سے نفس ناطقہ کا علم فلسفہ اعظم کہلانیکا مستحق ہے۔

(۳) نیز چونکہ کوئی دیگر شاخ فلسفہ ایسی نہین ہے جسکا زینہ علم نفس ناطقہ خیال نہ کیا جاسکتا ہو اسلئے بہی اسکو عظمت حاصل ہے مثلاً منطق۔ علم اخلاق سیاست ملک۔ علم حسن علم الہی۔ مذہب وغیرہ

*حاشیہ۔ لفظ فلسفہ رفتہ رفتہ صرف علم النفس ناطقہ کیلئے مستعمل ہونے لگا۔ اسی معنی مین اسکا استعمال اب بہی براعظم یورپ مین ہے لیکن انگلستان مین اسکا استعمال بگڑ گیا مثلاً مفصلہ ذیل مضامین کے لئے یہہ لفظ استعمال ہونے لگا نیچرل فلاسفی (فلسفہ قدرت) فلاسفی آف ایگریکلچر (فلسفہ زراعت) فلاسفی آف دی نیوفیکچرز (فلسفہ اشیا تجارتی) فلاسفی آف ککری (فلسفہ طباخی) سقراط نے فلسفہ کو با دلونسے اتارا۔ انگریزون نے اسے باورچی خانہ مین اتار دیا۔

(ب) علم فلسفی یا عقلی معلولات کا علم ہے باعتبار انکی علل پر منحصر ہونے کے اور اسلیے اس علم کو علل کی تلاش بھی کہہ سکتے ہین کیونکہ۔

(۱) ہر ایک علت بذاتہ کسی اور اعلے علت کا معلول ہوتی ہے اور اگر ہم ایطرح تحقیق کرتے جائین تو آخر کار ایک علت غائی یا علت اولی تک پہنچ جائینگے

(۲) ہر ایک معلول دو یا زیادہ علتون کا نتیجہ ہوتا ہے۔

نفس ناطقہ فی الحال ایسی ماہیت رکھتا ہے کہ اسکے اطمینان کے لئے فلسفی علم لابد ہے۔ فقط اس علم سے کہ ایک واقعہ موجود ہے ہمارا اطمینان نہین ہو سکتا ہم مجبوراً اسکی علت تلاش کرتے ہین ظہور بے علت نامفہوم ہے اور اسی ضعف نفس ناطقہ کی سبب سے تلاش علل یعنے (فلسفہ) ایک ضروری تفحص ہے۔ اور آخر کا یہہ تفحص ہمین علل اولے تک پہنچاتی ہے جو خود نامفہوم ہین لیکن ان پر یقین کرنا نفس ناطقہ کی اطمینان کے لئے ضروری ہے یہہ تلاش ہمکو وحدت تک بہی پہنچاتی ہے۔ نمک تیزاب اور سجی سے مرکب ہے لیکن ان دونون چیزون مین سے ہر ایک بذاتہ ایک معلول ہے جو نمک سے زیادہ سادہ ہے اور جسقدر ہم علل بعید تک پہنچین اُسیقدر ہر ایک علت زیادہ سادہ ہوتی جاتی ہے اور اسیقدر ہم وحدت کے نزدیک پہنچتے جاتے ہین۔ ممکن تحلیل جلد ہی ختم

حاشیہ٭ جس علم کو ہمنے تجربی کہا ہے انگریزی مین اسکو ایمپیریکل کہتے ہین لیکن اب انگریزی کے محاورہ مین لفظ ایمپیریکل حقارت کے معنے رکھتا ہے وجہ اسکی یونان کی تاریخ طبابت سے یہہ معلوم ہوتی ہے کہ کسی زمانہ مین ایک فرقہ اطبا کا بموجب تجربہ کے طبابت کرتا تہا اور اصول علم کا کچہہ خیال نہ کرتا تہا اور انکا مخالف فرقہ جنکی کارروائی فقط اصول کے بموجب ہوتی تہی اُنکو ایمپیریکائے کے نام سے موسوم کرتا تہا چونکہ ان ایمپیریکائے نے شکست پائی لفظ ایمپیریکا کے معنے نیم حکیم ہو گئے۔ مخالف فرقہ کے طبیب میتھاڈیکائے اور جنہون نے دونون تجربے اور اصول پر کارروائی شروع کی وہ ڈاگمیٹی کا یا رشنل کہلانے لگے۔

چونکہ واقعات ذہنی کا علم ہے اسواسطے سب سے افضل ہے اور اسی لئے بیکن نے اس علم کو سب علوم کی ملکہ کہا ہے

تعریف سقراط۔ فلسفہ وہ علم ہے جو موجودات کی علل اور اصول کی بابت بحث کرتا ہے۔

پیسرو۔ اشیاء لاہوت اور ناسوت اور انکی اسباب کا علم۔

تعریفات متاخرین ہوبس۔ معلولات کا علم انکی علل کے ذریعہ سے

وولف۔ اشیاء ممکنہ کا علم بحیثیت انکی ممکن ہونے کے ڈی کارٹ۔ ان اشیاء کا علم جسکا استخراج اصول اولیہ سے ہوتا ہے یعنے بدیہیات کونڈی لاک۔ واقعات محسوسہ اور مجردہ کا علم

سو ہم۔ تمام فلسفہ ایک قسم کی واقفیت یا علم ہے لیکن ہر ایک قسم کی واقفیت یا علم فلسفہ نہین ہے

علم دو قسم کا ہوتا ہے علم واقعات اور علم اسباب۔

(ا) علم واقعات کے دو حصے ہین۔

اول اشیاء خارجی یا محسوسات کا علم جو حواس کے ذریعہ یعنے قوائے ادراک خارجی کی وساطت سے حاصل ہوتا ہے اور

دویم ان ظہورات کا علم جو عالم افکار یعنے ذہن مین پیدا ہوتے ہون اس قسم کا علم وجدان کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے ان دونو قسم کے علم کو علم تجربی یا تاریخی کہتے ہین تاریخی اسلئے کہ جسطرح تاریخ مین ان واقعات کا ذکر ہوتا ہے جو پے در پے پیدا ہوئے ہون یا عالم مین ایک ہی وقت موجود ہون اسیطرح ہمین واقعات کا علم حاصل ہوتا ہے۔

تجربی اسلئے کہ اسکے تحصیل تجربہ اور مشاہدہ پر منحصر ہے۔ تاریخی اور تجربی علم فقط اثبات کا جاننا ہے کہ فلان چیز موجود ہے اور اسکو علم واقعہ بھی کہتے ہین۔ لیکن علم واقعات اور علم اسباب اور ہے۔ مثلاً ہمنے قوس قزح کو دیکھا اور پھر اسکے پیدا ہونے کی علت دریافت کی اول قسم کے علم کو تجربی اور دوسری قسم کے علم یعنے واقعہ مدرکہ کی علت دریافت کرنے کے علم کو فلسفی یا عقلی علم بھی کہتے ہین۔ یونانی ان دو قسم کے علوم کو الفاظ ہاٹی اور ڈایوٹی سے تعبیر کرتے ہین اول کے معنے یہہ کہ ایک چیز موجود ہے دوسری کے معنی یہہ کہ یہہ چیز کیون موجود ہے

اسباب اور اصولون کی بحث ہوتی ہے۔

دوم اس لفظ کا مفہوم ۔ مقدمین اور متاخرین فلسفیون نے لفظ فلسفہ کی تعریف مختلف طور سے کی ہے لیکن یہہ تمام تعریفات مبہم جزوی یا ناکافی ہین جنکو ہم ذیل مین درج کرتے ہین حقیقت مین اس لفظ کی کامل تعریف کرنا ناممکن ہے کیونکہ ہر ایک شخص مختلف اعتبارون سے اسکی تعریف کرتا ہے بعضے فقط نظری سمجھکر اور بعضے عملی۔ اسلئے اس لفظ کی تعریف کرنیکے بجائے اسکی توضیح کرنی مناسب معلوم ہوتی ہے یعنی بیان کرنا کہ فلسفہ سے کیا مطلب ہے اور کون سے علوم اسمین داخل ہین یونانی فلسفیون نے اس لفظ کی تعریف مختلف طریق سے کی ہے اور ان مین سے چھہ تعریفات مشہور ہین

اول تعریف فیساغورث ۔ فلسفہ اشیائے موجودہ کا علم ہے باعتبار انکی موجود ہونیکی دوم تعریف فیساغورث ۔ فلسفہ علم لاہوت اور ناسوت ہے	ہر دو تعریف باعتبار مضمون
سوم تعریف افلاطون ۔ فلسفہ علم موت ہے۔ چہارم تعریف افلاطون ۔ فلسفہ علم خدا تعالیٰ ہے بقدر طاقت بشری یا خدا تعالیٰ سے بقدر طاقت بشری تشبیہہ پیدا کرنا۔	یہہ دونو تعریفین باعتبار انجام مدعا ہین

پنجم تعریف فیساغورث کی یا بقول بعض سقراط کی محبت حکمت ہے باعتبار اصلی معنون کے

ششم تعریف ارسطاطالیس ہنرونکا ہنر اور علمونکا علم۔ باعتبار فضیلت* دو اور تعریفین ہین۔

(۱) تعریف فزی سائی (فرقہ اطبا) فلسفہ دواء روح ہے

(۲) افلاطون ۔ فلسفہ اعلیٰ سرود ہے۔

فلسفہ کی اور تعریفات فلسفہ واقعات صادقہ کا علم ہے عام اس سے کہ وہ واقعات ذہنی ہون یا مادی اور

---

*حاشیہ ۔ اگرچہ لفظ فلسفہ کا استعمال پہلے پہل انکسار سے ہوا لیکن رفتہ رفتہ بعد زمانہ سقراط کے انکسار کے معنو اس سے جاتے رہے کونٹ ٹلین اسکو حسد انگیز لقب کہتا ہے ۔ ایپک ٹے ٹس نے اپنے شاگردون کو اس لفظ کے نہ اختیار کرنے کی نصیحت کی الغرض لفظ فلسفہ کے معنے انکسار سے بدل کر غرور اور فخر کے ہو گئے اور اس سے بجائے تلاش دانش کے فقط دانش مفہوم ہوتا تہا

لکچر تیسرا

فلسفہ کی بابت

فلسفہ کیا ہے ؟۔ اس سوال کا جواب دو طرح سے ہو سکتا ہے اوّل یہ تحقیق کرنا چاہیے کہ فلسفہ کے لغوی معنے کیا ہین دوم اسکا مفہوم کیا ہے ۔

اوّل یہ لفظ دو یونانی الفاظ فائیلاس اور سوفیا سے مرکب ہے جسکے معنے محبت دانش ہے لیکن اس امر کی بابت کہ اول ہی اول اس لفظ کا استعمال کس نے کیا مختلف رائین ہین عام رائے تو یہ ہے کہ پہلے پہل اسکا استعمال فیساغورث نے کیا اور اس رائے کا خاص شاہد سسرو ہے جسنے یہ خبر ھیرکلائی ڈس سے پائی۔ ڈایوجی نیز لارشی اس بہی ہیرکلائی ڈس کی سند پر بتلاتے ہین کہ پہلا استعمال کرنیوالا فیساغورث تہا لیکن ھیرکلائی ڈس ایک غیر معتبر سند ہے کیونکہ اسکی اور بہی کئی باتین جہوٹی پائی گئی ہین اغلب یہہ ہے کہ اسکا استعمال پہلے پہل سقراط نے کیا۔ اس فلسفی کی ساری تعلیم سوفسطائیون کے برخلاف تہی جو قدرت کے نہایت پیچیدہ سوال حل کرنے مین مشغول تہے چونکہ سوفسطائیون کی کوششون سے کچہہ فائدہ نہ نکلا اسلئے سقراط نے اپنے نفس ناطقہ کے علم کیطرف توجہ کی اور انکے مغرور لقب سوفاس (دانشمند) کو ترک کرکے لفظ فلاسوفاس یعنے (متلاشئی دانش) کو اختیار کیا پس جب یہہ کہا جائے کہ سقراط نے فلسفہ کو بادلون سے کہینچکر زمین پر اتارا تو اس سے یہی مراد ہوگی کہ اسنے سوفسطائیون کے بعید اور پیچیدہ شغلون کو چہوڑکر اپنے اندرونی نفس ناطقہ کیطرف توجہ کی۔ لیکن ہیراڈوٹس کہتا ہے کہ فعل فلوزوفین کے معنے علم کی تحصیل کے لئے سفر کرنا ہے اسلئے ممکن ہے کہ سقراط سے پہلے بہی لفظ فلسفی کا استعمال ان اشخاص کے لئے کیا جاتا ہو جو اعلے علوم کی تلاش مین رہتے تہے لیکن اغلب یہہ معلوم ہوتا ہے کہ سقراط نے اس لفظ کا استعمال عام علم کے معنے مین کیا خصوصاً اس علم کے معنے مین جسمین موجودات کے

قابل سمجھا جاتا ہے۔ اس بات کی تحقیق سے کہ تمام موجودات پابند تقید ہے تعجب ضایع ہو جاتا ہے اور طبیعت کو صداقت کی تلاش کیطرف کچھ میلان نہین رہتا اور بموجب قول جکولی متحقق قوانین مخلوقات بہ نسبت قوانین کے زیادہ عجیب ہو جاتا ہے۔ اگر آدمی کا نفس ناطقہ بھی پابند تقید ثابت ہو جائے تو قابل عزت نہ رہیگا اگر ظہورات مخلوقات کو معہ نفس ناطقہ کے پابند تقید کیا جائے تو بموجب قول ہیملٹن نہ تو آزاد ارادہ نہ خدا اور نہ دوام باقی رہیگا۔ اس رائے کی تائید افلاطون۔ کینٹ۔ جکولی۔ وغیرہ فلسفیون نے کی ہے۔

افلاطون کا قول ہے کہ قوانین تقید کو افضل قرار دینے کی غلطی نے خدا کے اعتقاد کو اُڑا دیا ہے کینٹ کا قول ہے کہ مادی دنیا بشر کی طبع کو حقیر اور فانی ثابت کرتی ہے مگر عالم اخلاق اسکی فضیلت بڑھاتا ہے اور اسکا اس چند روزہ دنیا کے بعد باقی رہنا ثابت کرتا ہے جکولی کا قول ہے کہ قدرت یعنے مادی قدرت خدا کو مخفی رکھتی ہے اور انسان خدا کا اظہار کرتا ہے یہہ بات کہ خدا الہامی کتابونسے منکشف ہے علم النفس کے اس خارجی قاید کو زایل نہین کرتی کیونکہ خدا کی ہستی کے اعتقاد یعنے تمام مکاشفات کی صداقت کے لئے انسان کا خود مختار آزاد اور جوابدہ ہونا ایک ضروری فرض کیا گیا ہے اور فقط علم النفس اس شرط کے ضروری ہونے کی تصدیق کرتا ہے۔

(ب) ہم جانتے ہین کہ ہم اخلاقی عامل ہین کیونکہ ہمکو علم ہو کہ ہم اپنے اعمال کے جوابدہ ہین اور اس جوابدہی سے صاف ظاہر ہے کہ ہم ایک قانون فرض کے مطیع ہین چونکہ ہم اخلاقی عامل ہین اسواسطے ہمین اعتقاد کرنا پڑتا ہو کہ مخلوقات مین بھی اخلاقی سلسلہ ہو اور بغیر اخلاقی حاکم کے اخلاقی دنیا کا ہونا ناممکن ہے۔

(ج) علم نفس مین حقیقی خدا کے ثبوت کے لئے فقط دلایل مذکورہ ہی نہین پائی جاتین بلکہ جو دلائل آزادی کے برخلاف اکثر لائی جاتے ہین انکی تکذیب بھی ہوسکتی ہو اور مادی اشیاء کے علم کے دہریہ رغبت روکی جاسکتی ہے مثلا بوجوہ ذیل۔

(ا) ایک عمل آزاد یعنے آغاز مطلق نامفہوم ہے آدمی آغاز مطلق اپنے خیال مین نہین لاسکتا وہ اپنی عقل کی طبیعت کی بموجب تمام نتایج کو مجبوراً کسی سبب کے متعلق کرتا ہو اسواسطے سمجھا گیا ہو کہ عمل آزاد ناممکن ہے لیکن علم النفس کی ایک بڑی غرض یہہ ہو کہ ناممکن اور نامفہوم مین تمیز کرے ہیملٹن صاحب کا قول ہو کہ اس مسئلہ کے متعلق ہمارا تمام علم دو حدود یعنے آغاز مطلق اور سلسلہ غیر متناہی مطلق کے درمیان ہو اور یہہ دونو نامفہوم ہین لیکن چونکہ دونو ایکدوسرے کی متناقض ہین اسلئے انمین سے ایک ضرور درست ہونی چاہیے مثلاً آغاز مطلق ویسا ہی نامفہوم ہے جیسا کہ سلسلہ غیر متناہی مطلق یعنے ہم نہین سمجھ سکتے کہ کوئی نتیجہ مطلقاً بغیر سبب کے ظہور مین آئے ویسا ہی ہم نہین سمجھ سکتے کہ کسی نتیجہ کا سلسلۂ اسباب غیر متناہی ہو لیکن یہہ متناقضین ہین اسیواسطے گو کہ دونو نامفہوم ہین ایک انمین سے درست ہوگا پس اعلے فلسفہ نہ صرف بشری ذہن کا ضعیف ہونا ثابت کرتا ہو بلکہ تعقل آزادی کے اصول اول کی تصدیق بھی کرتا ہے پس علم اور اعتقاد مین تمیز کرنی چاہیے چنانچہ جس چیز کا ہمین علم نہین تھا وہ مجبوراً ہمین ماننی پڑی ہے ظہورات مخلوقات مادی مین آزادی نہین پائی جاتی۔ علاوہ برین ایک ایسے سلسلے کی تعلیم جسمین معین نہ بدلنے والے قوانین کا ذکر ہے۔ نفس ناطقہ کو اس لایق نہین رکھتے کہ وہ آزادی کو سمجھ سکے۔ جس سے چند ظہورات کی تاویل ہو سکتے ہو وہ سب ظہورات کی تاویل کے

ہونا ہی اور کئی فرایض جو اُسنے ہم پر ڈالے ہین ہمنے پوری کرنے ہین - اس جگہہ یہہ دو سوال پیدا ہو سکتے ہین - آیا -

(۱) سلسلہ وجود مین عقل کا درجہ پہلے ہے -
(۲) آیا دنیا قوانین اخلاق کے تابع ہے - *

(۱) وجود خدا کے تصور مین فرض کیا گیا ہی کہ

(ا) کائنات کے سلسلہ مطلق مین عقل جسکا کوی پیدا کرنے والا نہین اول ہے اور

(ب) مخلوقات نہ صرف جسمانی بلکہ اخلاقی قوانین کے بہی تابعدار ہے

(ا) چونکہ وجود کے مطلق سلسلہ کا ہمکو علم نہین ہم عقل کا درجہ اول رکہنا اسطرح بطور نتیجہ نکال سکتے ہین کہ انسان مین عقل کا درجہ پہلے ہی - ہم جانتے ہین کہ ہماری عقل ایک آزاد طاقت ہے مادی قوانین کے تابعدار نہین وہ جسم کی محکوم نہین ہے بلکہ اسپر حکم کرتی ہے اور ہم نتیجہ نکالتے ہین کہ عقل کل عالم مین ویسی ہی اضافی فضیلت رکہتی ہے - برخلاف اسکے اگر عقل پیدا کردہ مادہ ہو تو خدا کے وجود کی دلیل ضایع ہو جائیگی اور مذہب دہریہ قایم ہو جائیگا + -

* حاشیہ - مادی دنیا مین قوانین غیر متبدل جنسے ظہورات بار بار پیدا کئے جاتے ہین - ہمیشہ پائی جاتی ہین - آدمی بھی مجسم ہونے کے سبب تقید کے تابع ہے لیکن اسکا جسم اسکی ذات نہین ہے وہ صرف مادی ہی نہین بلکہ عقل بہی رکہتا ہی - جسکے مادی اعضاء مدد کرتے ہین اسمین وہ قوتین ہین جو سلسلہ تقید مادی سے نہین ہین اسمین وہ اصول ہین جنمین قانون فرض متضمن ہے - اسمین وہ آزادی ہے جو اس قانون کی تعمیل کر سکتی ہے یہہ آزادی انحصار قسمت کے ناموافق ہے اور اسکی وجود اور وجود عقل کا علم ایک عقیل خالق اور اخلاقی حاکم مخلوقات کے اعتقاد کی ایک عقلی دلیل دیسکتا ہی -

+ حاشیہ کسی متفکر کے بغیر کوئی تفکر نہین ہو سکتا لیکن انتظام کائنات مین فکر پایا جاتا ہے بنابرین اس انتظام کا کوی متفکر بہی ہے لیکن متفکر ایک ذات ہے اسلئے کائنات ایک ذاتی متفکر کی شاہد ہے -

لکچر دوسرا

فلسفہ کا مطلق

فائدہ

(ب) فائدہ خارجی

(۱) چونکہ نفس ناطقہ خدا کی مخلوقات مین سب سے افضل ہے۔ اسواسطے یہہ سب سے زیادہ توجہ کا مستحق بہی ہے مثلاً جبکہ خائیلان نے سوال کیا کہ سب چیزون سے بہتر کون سی ہے۔ تو دیوتے شے جواب ملا (نوتہائی سی آٹوٹان) یعنے اپنی ذات کا علم حاصل کرو۔ سر ٹامس براؤن نفس ناطقہ کی طرف اشارہ کرکے کہتے ہین کہ آدمی کوہ اطلس سے بہی بڑا ہے علاوہ ازین چونکہ سب واقفیت بشری نفس ناطقہ کی ہے۔ اسواسطے وہ علم جسمین اس نفس ناطقہ کی ٹہیک ٹہیک حدود دریافت کیجائین یعنے جسکے ذریعہ ہمکو معلوم ہو جائے کہ فکر بشری کہانتک پہنچ سکتا ہے اور کون سی واقعات اُسکی قوائے کے احاطہ سے باہر ہین۔ بہت مفید ہوگا۔

(۲) علم نفس ناطقہ سے ہم خدا کی ہستی کی عقلی دلیل نکال سکتے ہین۔ اور ہیملٹن صاحب کی رائے مین یہی خاص فائدہ مطلق خارجی علم نفس ناطقہ کا ہے خدا کا علم بطور نتیجہ ہمین حاصل ہوتا ہے اور فلسفیون کی رای ہے کہ اس نتیجہ کے دلایل صرف بشری نفس ناطقہ سے مل سکتے ہین۔

(۳) لیکن پہلے ہمین معلوم کرنا چاہئے کہ خدا حقیقی کیا شے ہے۔ یہہ اول اور قادر مطلق سبب ہونا چاہئے۔ لیکن (قسمت) بہی ایسی ہی ہے۔ ان صفات کے ساتھہ عقل اور اخلاق معہ آزادی بھی جمع کرنی چاہئے۔ لیکن یہہ صفات کہان سے حاصل ہو سکتے ہین۔ مادی ظہورات مین ایک سلسلہ معین غیر متبدل قوانین کا ہر جگہہ منکشف ہوتا ہے۔ صرف آدمی چونکہ اسمین جسم اور نفس ناطقہ دونوں ہین علاوہ ان معین نہ بدلنے والی ظہورات کی آزادی کا علم ظاہر کرتا ہے اس آزادی ہی مین ایک دلیل ملسکتی ہے جس سے ہم یہہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ ہم نے ایک اخلاقی حاکم کے آگے جوابدہ

نہین ہین بلکہ ایک دوسرے کے مخالف ہین۔ قواے عقلیہ کی تکمیل اور ترقی انکو کام مین لانے سے ہوتی ہے اور واقفیت کی تحصیل سے نہین۔

(۲) علاوہ ازین اگر ان دونو کو بطور غایت کے دیکھین تو واقفیت کی تحصیل قواے عقلیہ کے تکمیل کے ماتحت ہے۔ علوم عملی اور نظری کی تحصیل فقط قوائے ذہنی کی ترقی کے لئے کیجاتی ہے اور اس سے یہہ غرض نہین ہوتی کہ واقفیت کو حاصل کرین بلکہ یہہ غرض ہوتی ہے کہ انکی تحصیل مین خیالات اور قوائے عقلیہ کو ورزش مین لاوین اسواسطے ہم نہایت شوق سے اُن علوم کا مطالعہ کرتے ہین جو حالت ترقی مین ہین اور پوری پوری معلوم نہین ہوی کیونکہ مطلقاً معلوم ہوجانا کسی علم کا اسکا شوق اُڑا دیتا ہے لفظ فلاسفر یعنے واقفیت کا متلاشی فکر کی اصلی غایت کو بتاتا ہے پس جو درخوشی۔ ترقی۔ تکمیل ہوشیار رہنے سے ہوتی ہے اور علم تب ہی قدر رکھتا ہے جب وہ ہماری قوائے کی ورزش مین لانیکا باعث ہو۔*

(۳) ان وجوہات سے فلسفہ مفید کہلانیکا مستحق ہے اور علاوہ ازین اس علم کی فضیلت اسپر بھی منحصر ہے کہ وہ سب سے افضل اشیا سے بحث کرتا ہے مثلاً خدا روح انسانی اور اسکی آیندہ قسمت اور اس علم کا مطالعہ ذہن کی ورزش کا عمدہ آلہ ہے

(۴) چونکہ ترقی کی شرط ہمت ذاتی ہے پس تعلیم اُسوقت اپنے مدعا کو پہونچتی ہے جبکہ انسان کو صاحب ہمت کرے کیونکہ ہر ایک شخص کا فرض ہے کہ وہ اپنے آپکو خود تعلیم دے تجربے سے وہی باتین اُسکو خود سیکھنی چاہئین جو معلم سے سیکھا ہے۔

(۵) ہمت ذاتی دو طریقون سے پیدا ہوسکتی ہے

(۱) دیکھہ لینا چاہئے کہ طالب علم ضروری ذہنی تفکر کرتا ہے یا نہین۔

(۲) طالب علم کی مرضی تفکر کی طرف راغب کرے یہہ بات ہوسکتی ہے اگر طالبعلم کو لالچ دلایا جاوے جوانی مین جوش نفسانی غالب ہوتا ہے اور کچھہ فضول طاقت ہوتی ہے جسکو خرچ کرنا چاہئے اگر فایدے کے لئے وہ طاقت استعمال نہ کیجاوے تو ضرور وہ برائی کیطرف راغب ہوگی اسلئے دل کو اکسانے کے لئے لالچ ضروری ہے

*حاشیہ۔ افلاطون کہتا ہے کہ انسان صیاد علم ہے ارسطاطالیس کہتا ہے کہ فلسفہ کی غایت علم نہین ہے بلکہ تحصیل علم کے لئے اپنے قواے کو ورزش مین لانا حکما ازمانہ قدیم و حال اسکی تصدیق کرتے ہین۔

دوم خارجی جبکہ وہ ذہن کے لئے واقفیت کی کچھہ مقدار بہم پہنچائے۔
کسی مفید شے کے قدر اسلئے نہین کیجاتی کہ اُسکی ذات ہین کوئی مفید شے ہے جو اُسکی قدر کروا تی ہو
بلکہ اسکی قدر اسواسطے کیجاتی ہے کہ وہ کسی اور چیز کے حاصل کرنے کا آلہ ہے۔ آلہ کا مفید یا غیر مفید
ہونا اسکی غایت کے مفید یا غیر مفید ہونے کے متناسب ہے۔ بعض اشخاص اس اصول کی صداقت
کو تسلیم کرتے ہین لیکن فلسفہ کے علمی فایدہ کا انکار کرتے ہین ہیملٹن کے قول سے معلوم ہوتا
ہے کہ اِن اشخاص کی غلطی کے دو سبب ہین۔
اول سبب یہہ ہے کہ انکے خیال مین انسان اپنی ذات کی غایت آپ نہین ہے بلکہ اسکا وجود
ایک ایسی شے کے لئے پیدا کیا گیا ہے جو اس سے خارج ہے۔
(۱) ہیملٹن کہتا ہے کہ انسان اپنی ذات کی غایت ہے کیونکہ خدا کے اظہار شان کے لئے پیدا
کیا گیا ہے اور جسقدر وہ اپنی ذات کی تکمیل و تہذیب مین زیادہ کوشش کریگا اسیقدر وہ اس شان کو
زیادہ ظاہر کریگا۔
(۲) انسان کی غایت اپنی ذات کی تکمیل اور خوشی کا حاصل کرنا ہے۔ جمہور مین ہر ایک انسان
اورونکو فایدہ پہنچانیکا آلہ سمجھا جاتا ہے اور یہہ فایدہ وہ کسی پیشہ یا حرفہ یا صنعت کے حاصل کرنیسے
پہنچاتا ہے + لیکن بطور غایت اور بطور آلہ تکمیل حاصل کرنے کے لئے دو مختلف قسم کی تعلیم ضروری
ہے (۱) آزاد (۲) اکتسابی۔ اور جرمن مین پچھلی قسم کے علوم کو روٹی اور مکھن کے علم یعنے پیٹ کا
دہندا کہتے ہین بعض علوم اکتسابی ایسے ہوتے ہین کہ اُنسے قواے اعلے کو مدد پہنچتی ہے مثلاً علم طب
انکی تعلیم کو بھی تعلیم آزاد کہتے ہین مگر یہہ مستثنیات سے ہے ہر ایک حالت مین لفظ مفید کا استعمال
اُسی قسم کی تحصیلات کے لئے کیا جاتا ہے جو آدمی کو ایک کار آمد آلہ بناتی ہین لیکن لفظ مفید کا استعمال
ان معنون مین بیجا ہے۔
دوم سبب یہہ ہے کہ معترضین واقفیت کی تحصیل کو ذہنی ترقی سے افضل سمجھتے ہین۔
(۱) ہیملٹن کہتا ہے کہ ذہن یا قواے عقلیہ کی ترقی اور واقفیت کی تحصیل نہ صرف ایکہی شئے

لکچر پہلا

فلسفہ کے مطلق مفید ہونے پر*

(۱) ضرور ہے کہ ہر ایک مضمون کے آغاز مین اُسکا موضوع بتایا جائے نیز اسکی خوشی و رنج مشکلات و فواید کا ذکر کیا جاے جو اُسکے طالب کو حاصل ہوتے ہون فلسفہ نفس مین یہہ بات جسکے دلائل ذیل بالتخصیص صحیح ورست ہے اول یہہ کہ نہ تو موضوع علم نفس اور نہ وہ فواید جو اُس سے حاصل ہوتے ہین صاف ظاہر ہین علاوہ ازین اسمین بہت محنت کرنی پڑتی ہے۔

دوم مختلف علوم کے فواید کے سوال پر کچھہ غلطی پڑے ہوئی ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ جس علم سے نان و نمک میسر ہو وہ بہ نسبت اُس علم کے جو نفس ناطقہ کو ترقی دے زیادہ قدر رکھتا ہے۔ پس عام اشخاص کی راے اس امر مین کہ کونسی چیز مفید اور کونسی غیر مفید ہے بالکل غلط ہے وہ علوم جنہین سب سے کم فایدہ ہے سب سے اول جانے گئے ہین ریڈ صاحب کا قول ہے کہ کوئی مفید شے بذاتہ مفید نہین ہو سکتی بلکہ اسکا مفید یا غیر مفید ہونا اس غایت کے مفید یا غیر مفید ہونے پر منحصر ہے جسکے حاصل کرنیکے لئے وہ شے کار آمد ہوتی ہے۔ ہر ایک چیز کا فایدہ دو قسم کا ہوتا ہے مطلق یا اضافی کوئی علم مطلق مفید اسوقت کہلاتا ہے جبکہ اسکے سیکھنے سے متعلم کو کسی قسم کی ذہنی ترقی حاصل ہو اور مفید اضافی اسوقت کہلاتا ہے جبکہ اُسکا سیکھنا دیگر شاخہاے علوم کے سیکھنے مین مدد پہنچاے مطلق فایدہ کسی علم کا دو قسم کا ہوتا ہے۔

اول باطنی جبکہ اوسکے ذریعہ سے قواے ذہنی کو ورزش مین لانے سے ذہن کو کسیقدر ترقی حاصل ہو

* حاشیہ ہیملٹن صاحب نے پہلے دو لکچرون مین اس مضمون پر دو طرز سے بحث کی ہے وہ ان لکچرون کو نوبت بہ نوبت جلسہ تعلیم کے آغاز مین سنایا کرتے تھے مولفین کتاب نے اُن کو ایک ہی جگہہ لکھہ دیا پہلے لکچر مین فلسفہ کے مطلق باطنی فایدہ پر بحث ہوتی ہے دوسرے مین اسکے مطلق خارجی فایدہ پر۔

سُوم (فلاسفی آف دی بیوٹی فل) یعنے فلسفہ اشیائے خوبصورت

فلسفہ وقوف کے تین قسم ہین۔

اول علم النفس جسمین قوائے نفس ناطقہ کی بحث ہے

دوم علم النوامیس جسمین ان قوائے کے قوانین سے بحث ہوتی ہے۔

سُوم مابعدالطبعیات جسمین اشیائے مطلقہ کی بحث ہوتی ہے۔

(۵) ہیملٹن کے لکچر جو لکچرہائے میٹافزکس (یعنے مابعدالطبعیات) کے نام سے مشہور ہین علم النفس کی بابت بحث کرتے ہین۔ انکا نام میٹافزکس اسواسطے مشہور ہوا کہ یونیورسٹی ایڈنبرا کی بیت العلوم مین ہیملٹن پروفیسر میٹافزکس تھے صرف انکے عہدہ کے لحاظ سے ان لکچرون کو جن مین علم النفس کا ذکر ہے میٹافزکس کے نام سے موسوم کیا گیا۔

(۶) علم النفس۔ دیگر شاخہای فلسفہ سے پہلے پڑہنا چاہئے کیونکہ اسمین قوائے نفس ناطقہ کا ذکر ہے جسکا پڑہنا ان اشیا کی بحث مین دخل دینے سے پیشتر ضروری ہے۔ جن پر یہہ قوائے لگائی جاتی ہین اور نیز ان قوانین کے مطالعہ سے پہلے لازم ہے جنکے بموجب یہہ قوائے اپنا عمل کررہی ہین

حاشیہ۔ ڈاکٹر جیمس فیریئر جو حال کی صدی مین ملک برطانیہ کا سب سے بڑا فلسفی ہوا ہے اشیائے اضافیہ سے وہ اشیا مراد لیتا ہے۔ جو مختلف نفوس ناطقہ کو مختلف طور پر ظاہر ہون اور شئے مطلق سے اُسکی مراد وہ شئے ہے جسکا ادراک سب نفوس ناطقہ کو ایک ہی طرح ہو۔ مثلاً رنگت کسی ایک شئے کی جو مختلف نفوس کو مختلف نظر آئے شئے اضافی ہے۔ لیکن اس شئے کا واحد ہونا شئے مطلق ہے کیونکہ اُس شے کے ایک ہونے مین کوئی شخص مختلف راے نہین رکھسکتا۔

حاشیہ ہیملٹن صاحب دہریہ لوگون کے پہندے سے اسطرح بچتے ہین۔ یقین اور علم دو مختلف اشیا ہین۔ دایرہ یقین دایرہ علم سے بہت بڑا ہے یہہ ظاہر ہے کہ ہماری قوائے محدود ہین۔ اور ان کا تعلق اشیائے اضافیہ سے ہے نہ مطلقہ سے لیکن خدا ایک شئے مطلق ہے پس قوائے محدود وہ مطلق شئے کو کسطرح محیط ہون گو ہمکو علم نہین ہم یقین کرسکتے ہین۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(۱) لفظ **فلسفہ** دو لفظون سے نکلا ہے **فائیلاس** اور **سوفیہ** جنکے معنے محبت عقل ہے بموجب اصلی معنون کے **فلسفہ** مین دو موضوع ہو سکتے ہین یعنے مادہ اور ذہن - لیکن پیشتر اسکے کہ ہم انکو **فلسفہ** کے دو موضوع قرار دین - اس بات کا ثابت کرنا ضروری ہے کہ مادہ اور ذہن دو مختلف جوہر ہین -

(۲) **ہیملٹن** کے نزدیک مادہ اور ذہن مین فرق یہہ ہے کہ اشیا مادی مین اپنے کامون کا کچھہ علم نہین ہوتا - لیکن قوائے نفس ناطقہ مین یہہ علم صاف ظاہر ہے مثلاً گھڑی کو ان حرکات کا علم نہین ہوتا جو اُسمین ہو رہی ہون مگر آدمی کے دلمین جو خیالات گزرتے ہین اور جو عمل اُسکے قوائے کر رہے ہین اُن سب کا اُسکو علم ہوتا ہے -

(۳) بموجب رائے ہیملٹن فلسفہ کا تعلق اشیاے مطلقہ سے نہین - صرف اضافیہ سے ہے* -

(۴) اس مضمون کی تقسیم ایک بڑے جرمن فلسفی **کینٹ** نے تین حصون مین کی ہے -

اول (**فلاسفی آف دی ٹرو**) یعنے فلسفہ وقوف -

دوم (**فلاسفی آف دی گڈ**) یعنے فلسفہ اخلاق -

* مطلق اور اضافی کی توضیح لکچر ہشتم مین کی گئی ہے

رسالہ

علم النفس والقوٰی

مصنفہٗ

مولوی انعام علی صاحب بی اے -

مکلوڈ عربی ریڈر پنجاب یونیورسٹی اسسٹنٹ پروفیسر

ریاضی و فلسفہ اورینٹل کالج لاہور

و اسسٹنٹ سکرٹری انجمن پنجاب

حسب الحکم جناب فیضمآب ڈاکٹر جی ڈبلیو لائٹنر صاحب بہادر ایل ایل ڈی

رجسٹرار پنجاب یونیورسٹی و پرنسپل گورنمنٹ اورینٹل کالج لاہور

سنہ ۱۸۸۵ع

مطبع انجمن پنجاب لاہور میں باہتمام منشی نظام الدین طبع ہوا ،